

Etats de choc

Bernard Stiegler

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Bernard Stiegler

États de choc

Bêtise et savoir
au xxi^e siècle

Essai

MILLE ET UNE NUITS

Bernard Stiegler

États de choc

Bêtise et savoir
au xxi^e siècle

Essai

MILLE ET UNE NUITS

Bernard Stiegler

États de choc

*Bêtise et savoir
au XXI^e siècle*

MILLE ET UNE NUITS

Couverture : Olivier Fontvieille.

© Éditions Mille et une nuits,
département de la Librairie Arthème Fayard,
février 2012.

ISBN : 978-2-75550-503-0

DU MÊME AUTEUR

La Technique et le Temps, 1. La faute d'Épiméthée, Galilée, 1994.

La Technique et le Temps, 2. La désorientation, Galilée, 1996.

Échographies – De la télévision, avec Jacques Derrida, Galilée, 1996.

La Technique et le Temps, 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être, Galilée, 2001.

Passer à l'acte, Galilée, 2003.

Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 Septembre au 21 Avril, Galilée, 2003.

De la misère symbolique, 1. L'époque hyperindustrielle, Galilée, 2004.

Mécréance et discrédit, 1. La décadence des démocraties industrielles, Galilée, 2004.

De la misère symbolique, 2. La catastrophe du sensible, Galilée, 2005.

Philosopher par accident, entretien avec Élie During, Galilée, 2004.

Constituer l'Europe, 1. Dans un monde sans vergogne, Galilée, 2005.

Constituer l'Europe, 2. Le motif européen, Galilée, 2005.

L'Attente de l'inattendu, Genève, École supérieure des beaux-arts, 2005.

Mécréance et discrédit, 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés, Galilée, 2006.

Mécréance et discrédit, 3. L'esprit perdu du capitalisme, Galilée, 2006.

Des pieds et des mains, Bayard, 2006.

Réenchanter le monde – La valeur esprit contre le populisme industriel (avec Ars Industrialis), Flammarion, 2006.

La télécratie contre la démocratie – Lettre ouverte aux représentants politiques, Flammarion, 2006.

De la démocratie participative (avec Marc Crépon), Mille et une nuits, 2007.

Prendre soin, 1. De la jeunesse et des générations, Flammarion, 2008.

Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir, entretiens avec Philippe

Petit et Vincent Bontems, Mille et une nuits, 2008.

Pour en finir avec la décroissance (avec Christian Faure et Alain Giffard), Flammarion, 2009.

Pour une nouvelle critique de l'économie politique, Galilée, 2009.

Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie, Flammarion, 2010.

*Pour Dominique Bourgon, Jean-Claude
Bourgon,
Hidetaka Ishida et Kuniko Ishida.*

Table des matières

Couverture

Page de titre

Page de Copyright

Table des matières

Introduction

1. *Souveraineté et soumission*
2. *La raison en guerre contre la raison*
3. *Chocs, thérapies, pharmacologie*
4. *Responsabilités*

PREMIÈRE PARTIE

PHARMACOLOGIE DE LA BÊTISE

Introduction à l'époque post-structuraliste

Premier chapitre. La déraison

5. *« Un torrent d'événements s'abat sur l'humanité. » Dérison et régression*
6. *Encore et toujours passer à l'acte. Dérison, irresponsabilité, bassesse*
7. *Raison et responsabilité. Qu'est-ce qu'un universitaire ?*
8. *L'impasse – savoirs discrédités, école disqualifiée*
9. *Savoirs, générations et marketing*
10. *« Très haute tension » dont il vaut mieux « ne jamais s'approcher », madame la Marquise*
11. *Conflits intergénérationnels, infantilisation des parents et technologies*

12. *Savoirs et « destruction créatrice »*

13. *Idiotie, bêtise et stupidité*

14. *La « génération déclassée » s'adresse à la « génération lyrique »*

15. *De la doctrine « Choc et effroi » à l'état de choc chronique dans la guerre économique mondiale*

Chapitre 2. Faire et dire des bêtises au xxe siècle

16. *« Savons-nous donc qui nous sommes nous-mêmes ? »*

17. *Prostitution de la théorie, réification et prolétarianisation*

18. *Épiméthée et Sisyphe – « le plus rusé des mortels »*

19. *Derrida fait la bête – et Deleuze n'est pas exactement Derrida*

20. *La répétition comme individuation*

21. *Indéterminé et détermination – Le Voyageur et son ombre dans l'individuation psycho-sociale*

22. *Différance et répétition*

23. *La problématisation du vivant*

24. *Trois types de désindividuation psychique*

Chapitre 3. Différance et répétition Penser la différence comme individuation

25. *L'avenir de l'individuation et la question de la répétition*

26. *Individuation et régression*

27. *La pharmacologie de la répétition comme pharmacologie de l'inconscient*

28. *Zones d'ombre. L'Aufklärung après la découverte de l'inconscient*

29. *L'arsenal pharmacologique au-delà de la raison*

30. *Décisions, incisions, découragement*

31. *Alternatives, imagination et invention*

32. Les masques de la raison et la responsabilité de l'université

Chapitre 4. Après coup, le différend

33. Silence, langage, technologie, témoignage

34. Systémique et responsabilités

35. Technologies de la responsabilité et responsabilités devant la technologie

36. L'anamnèse comme après-coup

37. Invention et résistance. La dilution de responsabilité

38. De la dialectique au post-structuralisme et au-delà. Relire

Chapitre 5. Lire et relire Hegel après le post-structuralisme

39. Quatre raisons de prendre la dialectique hégélienne au sérieux

40. Hegel à la lettre

41. L'esprit comme extériorisation

42. Relire 1 – La Phénoménologie de l'esprit 1

43. Relire 2. L'esprit objectif et l'impensé de Hegel

Chapitre 6. Relire les *Fondements de la critique de l'économie politique*. Par-delà deux malentendus marxistes et post-structuralistes

44. Relire 3 – Maîtrise et servitude : à propos de la « dictature du prolétariat »

45. Relire 4 – Les Fondements de la critique de l'économie politique

46. Alternatives, réformes et révolutions

47. La décadence du progressisme, la double fiction de la classe « ouvrière » et des classes « moyennes » et la reconquête des savoirs

48. Créances et mécréance, crédits et discrédit

DEUXIÈME PARTIE

L'UNIVERSITÉ SOUS CONDITION

Chapitre 7. Les nouvelles responsabilités de l'Université. Dans la guerre économique mondiale

49. *Formations et déformations de la raison*

50. *Attention et pensée. La guerre contre l'école et la tâche de l'université*

51. *Salut et pharmacologie des générations. À propos de la décadence*

52. *Rétentions et conditions de l'université*

53. *La condition de possibilité pharmacologique du raisonnement apodictique*

54. *La révolution contemporaine des rétentions tertiaires analogiques et numériques*

55. *Apprendre à vivre et enseigner dans l'extériorisation technique*

56. *Savoirs et désindividuations : le destin pharmacologique*

57. *La vérité comme criterium d'individuation sociale*

58. *Pharmacologie des idées*

59. *Organologie des savoirs*

60. *Phénoménotechniques de la rationalisation*

61. *L'extrême désenchantement, l'anti-savoir et la paix de l'esprit*

62. *Djihad néolibéral et pharmacologie positive*

63. *Sept propositions pour l'intergénérationnel*

Chapitre 8. Internation et interscience

64. *Vitesse et pensée*

65. *La rationalisation de l'impuissance et le temps de la pharmacologie positive*

66. *Crise mondiale et internation*

67. *L'internation contre la désindividuation*

68. *Internation et interscience*

69. *« Destruction créatrice », efficience et désindividuation – à propos des finalités de l'innovation*

70. *Temps des savoirs et temps des générations*

71. *Soifs de savoir et enjeux de pouvoir*

72. *La requalification des sociétés savantes et la nouvelle division du travail intellectuel*

73. *Autonomie et hétéronomie de l'université : la condition de l'inconditionnel*

74. *La condition industrielle de l'université*

75. *Savoirs et expertises : la prolétarianisation généralisée mise en œuvre par des « élites » elles-mêmes prolétarisées*

76. *La déconstruction d'après l'ars inveniendi*

Chapitre 9. Interscience, intergénération et autonomie des universités

77. *La recherche contributive par-delà le dedans et le dehors de l'université*

78. *La vie de l'esprit comme nouveau contrat intergénérationnel*

79. *Savoir faire avec le pharmakon entre les générations*

80. *Le gai savoir – métadonnées et métalangages*

81. *Les industries éditoriales de la société savante*

82. *L'école, la nation, l'internation*

83. *Pour une école européenne dans l'internation – contre la décadence de l'Europe*

84. *Connaissances et renaissances dans l'enseignement contributif*

Introduction

1. Souveraineté et soumission

L'année 2011 a vu paraître en France et en Europe nombre de textes, manifestes, pétitions et analyses issus de la sphère académique concernant la vie universitaire et scientifique. Des articles de presse tout aussi nombreux ont été publiés à propos de l'éducation nationale et de l'enseignement. Et divers sondages ont fait apparaître qu'en France ces questions seraient devenues une préoccupation majeure des Français – la première préoccupation selon l'un, la seconde selon d'autres¹.

Dans le même temps, *Inside Job*, un documentaire consacré à la financiarisation, sujet austère qui aura cependant rencontré une audience record (le film fut primé à Cannes) avant que n'explode ce que l'on appelle désormais le problème des « dettes souveraines² », mettait en lumière le rôle qu'auront joué des universités américaines – à travers certains de leurs professeurs – dans la mise en place d'un système financier littéralement suicidaire.

Or, l'année 2011 aura aussi été celle de la dégradation des « notes » attribuées par les agences privées dites de notation à l'Irlande, à la Grèce, à l'Espagne, aux États-Unis, au Japon et à l'Italie (ainsi qu'à certaines banques françaises) – *remettant radicalement en question l'idée même de souveraineté* qui fut à la base des mouvements historiques issus du XVIII^e siècle qui configurèrent le monde *moderne* dans lequel, jusque tout récemment, nous croyions plus ou moins vivre encore (si « postmoderne » qu'il pût être).

Les mouvements qui apparurent au XIX^e siècle pour la constitution d'une chose publique formant elle-même une puissance publique souveraine – c'est-à-dire une *res publica*, une république en ce sens – menèrent au XIX^e siècle à la généralisation d'une instruction publique posant en principe et en droit la possibilité et le devoir pour tout citoyen éduqué d'accéder à une *autonomie* qu'Emmanuel Kant nommait la majorité, et par là même de fonder une communauté publique et politique souveraine.

Autrement dit, les questions que pose *Inside Job* dans le champ de l'économie, les thèmes abordés par les appels et les articles concernant l'état de délabrement de la recherche universitaire, de l'instruction publique et de l'éducation, et l'effondrement non seulement de

l'Europe, mais de la crédibilité économique et politique du monde occidental, comme de son héritage pour l'humanité tout entière, *tout cela appartient au même registre*. Toutes ces questions, et les calamités qui les accompagnent (en particulier la *régression protéiforme* qui menace à travers elles), sont engendrées par un *même système* qui a conduit à la *liquidation de la souveraineté politique et économique* et au *renoncement à former par l'éducation une majorité* qui, comme autonomie acquise dans la fréquentation des savoirs rationnels, était pour les *Aufklärer* la condition *sine qua non* d'une telle souveraineté.

S'il y a dans les universités du monde occidental un profond malaise, et si ces universités ont pu se trouver, à travers certains de leurs corps professoraux, souvent consentantes – et parfois compromises à un point considérable – quant à la mise en place du système financier qui, avec l'installation d'une société hyperconsumentiste, pulsionnelle et « addictogène³ », a conduit à la ruine économique et politique planétaire, c'est parce que *leurs finalités, leurs organisations et leurs moyens ont été entièrement mis au service de la destruction de la souveraineté* telle que les philosophes dits des Lumières la concevaient, c'est-à-dire : telle qu'elle ne pouvait être que *fondée sur la majorité entendue comme sortie de la minorité*, au sens où Kant développe ces notions.

Le *renoncement à endurer cette obligation tout en prenant la mesure de ses limites* et en vue d'*élaborer un nouveau discours politique* et une *nouvelle critique de l'économie politique*, capables de projeter une alternative à ce qui s'est avéré depuis préparer une catastrophe politique et économique planétaire, est ce qui a conduit à détruire la démocratie de l'intérieur – et par elle-même. Nul besoin pour cela que des propos ou actes haineux se produisent : *la destruction de la démocratie vient de ceux qui ont renoncé à la critiquer*, et non pas d'une « haine de la démocratie » – s'il est vrai qu'une véritable démocratie n'a de cesse de critiquer ce qui, en elle, vient toujours la dénaturer. L'espace public et le temps public ne constituent la chose publique démocratique que dans cette mesure toujours précaire, et les démocrates sûrs d'eux-mêmes et ne doutant jamais de rien (dans leur démocratie) sont toujours les pires ennemis de la démocratie.

Or, dans le monde industriel occidental, la démocratie a fait place – et depuis longtemps déjà – au consumérisme (qui se développe désormais dans des pays qui n'auront pas eu besoin pour cela de démocratie), consumérisme qui repose lui-même sur la liquidation de la majorité par la *généralisation systémique de la minorité* et la *dilution industrielle de la responsabilité* – autant dire : sur le règne de la bêtise et de ce qui l'accompagne souvent, la lâcheté et la méchanceté. C'est ce devenir que le monde académique a intériorisé comme un fait sans

alternative. Et c'est la possibilité d'une alternative à ce fait, et comme un nouveau droit, que le présent ouvrage veut affirmer.

2. La raison en guerre contre la raison

L'*Aufklärung*, écrit Kant, c'est la majorité, c'est-à-dire la raison qui ne se forme que par

la sortie de l'homme de sa minorité [comme] incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui⁴.

Le passage de la minorité à la majorité est une *conquête*, écrit-il encore, et c'est cette conquête que l'on appelle l'*Aufklärung* : l'*Aufklärung* est un *mouvement historique*. Or, ce qui aura été gagné avec les Lumières et grâce à elles est à présent perdu : cela aura été littéralement dilapidé au cours d'une *guerre de la raison* dont nous verrons dans cet ouvrage qu'elle, *c'est-à-dire la raison, se tient des deux côtés du conflit – comme si la raison était en guerre avec elle-même*.

Theodor Adorno et Max Horkheimer posent ainsi en 1944, dans *Dialectik der Aufklärung*, que ce mouvement historique a conduit à un renversement et finalement à une *inversion* des finalités de cette *Aufklärung*, la *raison comme enjeu politique économique et social se décomposant* par là même en ce que Max Weber puis Jürgen Habermas appelèrent la *rationalisation* – où la raison est mise au service de ce que l'École de Francfort dans son ensemble appellera la *réification*.

Ces questions – souveraineté, minorité, majorité, raison et même histoire – semblent cependant ne plus pouvoir être posées en ces termes de nos jours, comme si ce que l'on aura appelé la « postmodernité⁵ » les avait *vidées de leur contenu*. C'est pourquoi, au moment où il apparaît non seulement que de très grandes universités ont participé à la mise en place du système conçu par la « révolution conservatrice », qui est à l'origine de la financiarisation⁶, et qui a installé une *économie de l'incurie* planétairement fondée sur l'extension *systémique* de la *bêtise*, c'est-à-dire aussi de la soumission, de l'infantilisation et de la régression vers la minorité, *l'héritage des pensées issues du xxe siècle semble laisser les humains du xxi^e siècle totalement désarmés* face à une situation qui paraît dès lors désespérée.

C'est également pourquoi je crois que *la question de savoir ce qui lie recherche universitaire, instruction publique, éducation, politique et économie doit être ouverte*, et revisitée en profondeur, notamment en relisant, à partir des questions soulevées par Adorno et Horkheimer, ainsi que par Karl Polanyi⁷,

– d’une part, des textes issus de ce que l’on a appelé la pensée « post-structuraliste »,

– d’autre part, le corpus qui dominait la scène intellectuelle parisienne avant l’apparition de cette pensée dite « française⁸ » : les philosophies dialectiques de Hegel et de Marx.

En ce qui concerne les textes ou initiatives récemment issus du monde académique suscités par la crise de l’université et de l’école, je me réfère plus particulièrement à cinq d’entre eux :

– un appel à la *responsabilité politique des universitaires* lancé en Italie sous le titre *The End of University* face à la politique catastrophique menée dans ce pays par Silvio Berlusconi,

– une démarche juridique engagée au Portugal par deux économistes de l’université de Coimbra et un économiste de l’université de Lisbonne contre les agences de notation qui ont dégradé la note de la dette souveraine du Portugal,

– une pétition lancée en France pour une *slow science* (www.slowscience.fr),

– un appel à l’organisation d’un séminaire de la société civile sur les enjeux de la recherche (www.sciencescitoyennes.org),

– un manifeste lancé à Paris pour le développement des *digital humanities* dans l’université française (cf. www.tge-adonis.fr/manifeste-des-digital-humanities) et signé par divers chercheurs issus de l’EHESS, de laboratoires du CNRS et d’une trentaine d’universités françaises.

Ce dernier texte apporte en effet un élément d’éclairage essentiel pour comprendre la crise de l’université, qui tient à la transformation radicale du monde moderne qu’auront provoquée l’apparition des technologies analogiques au ^{xx}e siècle et le développement des technologies numériques au ^{xxi}e siècle.

J’essaierai de montrer que le *désarmement et le réarmement de la pensée* sont essentiellement liés à la possibilité de théoriser et de pratiquer ces *hypomnémata* – je tenterai de le montrer en proposant un commentaire de *La Condition postmoderne* (1979), de Jean-François Lyotard, dans l’après-coup de l’accès public à Internet à travers le *World Wide Web*, apparu quatorze ans après l’écriture de cet ouvrage (le 30 avril 1993).

3. Chocs, thérapies, pharmacologie

Quant au sondage qui a fait apparaître (dans la perspective de l'élection présidentielle de 2012 en France) que l'enseignement et l'éducation forment de nos jours la première préoccupation des Français, il fait écho à un article publié le 29 juillet 2011 dans *Le Figaro*⁹, dont je propose dans le chapitre qui suit un commentaire détaillé.

La crise de l'enseignement, qui fut conçu sur la base de l'écriture, pour former le « public qui lit », comme dit Kant, est ancienne. Je soutiendrai ici (dans la deuxième partie) :

– qu'elle est devenue la première préoccupation des Français parce qu'elle a atteint un point de non-retour qui est directement lié tout d'abord au déploiement des technologies analogiques durant les années 1960, qui a conduit au règne hégémonique de ce qu'Adorno et Horkheimer nommèrent les industries des biens culturels, puis, à partir des années 1990, à celui des technologies numériques ;

– que c'est tout le projet universitaire qui est centralement concerné par cette question – qui est celle de ce qu'Ars Industrialis appelle les technologies de l'esprit¹⁰.

Cette analyse me conduira à proposer dans la seconde partie de cet ouvrage le développement dans les universités et dans toutes les disciplines de programmes de *digital studies* (dont ce que l'on appelle les *digital humanities* constitue un secteur spécifique).

Au cours de ces investigations, je mettrai la crise de l'enseignement et des universités en France en relation avec l'analyse que Naomi Klein a avancée dans *La Stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*¹¹ pour montrer comment cette stratégie s'est appliquée aux États-Unis en vue de parachever la destruction du système public d'éducation à l'occasion de la catastrophe provoquée en Louisiane par l'ouragan Katrina. *L'actuelle catastrophe économique fait à n'en pas douter l'objet de semblables stratégies*, couramment appelées des « thérapies de choc ». Et l'Europe est désormais massivement confrontée à de telles stratégies.

Face à cet état de fait, les universités – c'est-à-dire les universitaires, professeurs et étudiants – doivent *prendre leurs responsabilités au moment où cette stratégie, qui est celle de ce que l'on appelle les « marchés », s'attaque désormais en Europe aux structures mêmes de la souveraineté politique*.

Cet ouvrage a pour but de fournir des armes conceptuelles, *c'est-à-dire pacifiques*, et d'ouvrir des perspectives d'actions fondées sur des arguments rationnels, *c'est-à-dire politiques*¹², pour s'opposer positivement aux propositions ou impositions de « thérapies de choc »

en France, en Europe et dans l'ensemble du monde industriel qui a la chance d'avoir encore des systèmes publics d'éducation et de recherche, ainsi que dans les pays qui en eurent, mais qui n'en ont plus – par exemple, le Chili, où l'année 2011 aura été marquée par un combat des étudiants pour le droit à des formations supérieures publiques, et contre la dégradation catastrophique de l'enseignement et de la recherche survenue depuis la privatisation orchestrée par Augusto Pinochet, Milton Friedman et son école d'économie dite « de Chicago ».

Partant ici du point de vue *pharmacologique* que j'ai déjà avancé ailleurs¹³, je développerai une analyse de *la question des thérapies en général*, telles que les *chocs technologiques*, qui constituent la base du capitalisme industriel depuis la mise en œuvre de ce que Joseph Schumpeter avait appelé la Destruction Créatrice (les majuscules sont de lui¹⁴), imposent *de nos jours* de les penser à nouveaux frais.

La thérapeutique sociale des chocs provoqués par les *pharmaka* technologiques est ce que la politique doit prescrire. C'est ce qui se passa pendant longtemps, dès que la politique devint, aux âges industriels du XIX^e puis du XX^e siècle, une *économie politique* requérant une politique industrielle globale. Mais ce ne fut plus le cas à partir de la « révolution conservatrice¹⁵ ». Je soutiendrai ici qu'il s'agit de *repenser en totalité l'économie politique industrielle* à l'époque *hyperindustrielle* qui caractérise le XXI^e siècle. C'est pourquoi je proposerai une relecture de Hegel au chapitre cinq et de Marx au chapitre six.

Si les thérapies de choc mises en œuvre par le néolibéralisme – sous la houlette de Milton Friedman qui testa donc ces méthodes au Chili après l'assassinat de Salvador Allende – ont su prouver leur « efficacité » à court terme (qui conduit cependant à moyen et long terme à la catastrophe contemporaine où cette doctrine suicidaire s'avère avoir installé une économie de l'incurie), c'est parce que l'université, telle que son projet moderne procède fondamentalement des Lumières et du discours de Kant dans *Le Conflit des facultés* (j'y reviens au chapitre 9), n'aura pas su penser de façon générale le *choc* qu'est *toujours* la technique, en tant qu'elle est irréductiblement pharmacologique, et *plus encore lorsqu'elle devient la technologie*.

Les universités ne l'auront pas su et ne l'auront pas pu, non pas d'abord parce qu'on les en aura empêchées, ou parce qu'on les aura achetées – même si ce sera aussi arrivé –, mais parce qu'elles se seront développées sur la base d'un impensé et même d'un refoulement¹⁶ : le refoulement du rôle de la technique dans la constitution de l'« âme noétique » en général¹⁷, et dans la formation des savoirs sous toutes

leurs formes – notamment les savoirs théoriques, où la mnémotechnique qu'est l'écriture est la condition de possibilité de la raison (du *logos* et de sa logique) comme faculté théorématique, cependant que les mnémotechnologies analogiques et numériques sont un nouveau stade du processus de grammatisation dont relève l'écriture alphabétique qui fonde la *polis*.

La technologie numérique est un nouveau stade de l'écriture (et donc aussi de la lecture¹⁸), un système industriel fondé sur la production et l'activation de traces, de « grammes » et de « graphèmes¹⁹ » qui discrétisent, affectent, reproduisent et transforment tous les flux (bien au-delà du seul langage cependant). Cette écriture se produit et s'écrit dans le silicium avec de nouveaux codes, outils, instruments et dispositifs de publication dont il faudrait faire l'histoire de ce point de vue, de l'argile et du papyrus aux structures aujourd'hui micro-électroniques (demain nano-électroniques, sinon bioniques) qu'encodent dans le silicium des normes industrielles appelées ASCII, XML, etc., que « scannent » les algorithmes des moteurs de recherche qui automatisent la lecture/écriture, et qu'indexent, « taguent » et catégorisent les nouveaux métalangages que tout cela suppose – ensemble dont il résulte une *traçabilité généralisée*.

L'apparition massive et brutale de ces nouvelles sortes d'*hypomnémata* modifie radicalement les conditions mêmes de l'enseignement tout autant que de la recherche, ainsi que des relations entre les établissements d'enseignement et les universités d'une part, et leurs dehors d'autre part – dehors protéiformes qui viennent en permanence « au-dedans », à travers les ordinateurs et les téléphones portables comme à travers les « réformes » qui visent à prescrire à l'Académie dans son ensemble les impératifs non académiques auxquels il s'agit de la soumettre dans une *stratégie du choc technologique* où ce sont les conditions d'autonomie et d'hétéromie des institutions académiques au sens large (au sens où enseignement et recherche forment ensemble le monde académique dont la matrice se dessine à Athènes au IV^e siècle avant notre ère) qui se trouvent radicalement modifiées.

Avec Pierre Macherey, auquel je me référerai à la fin de cet ouvrage²⁰, je mettrai en doute la validité d'un discours – que je crois fantasmatique – sur la nécessité et la possibilité de « résister » en maintenant l'illusion d'une « université sans condition ». Je le ferai en soutenant la nécessité d'affirmer l'autonomie de l'université, mais comme autonomie *sous dépendance*, et en quelque sorte comme liberté conditionnelle – comme *pharmacologie de l'autonomie sous conditions rétentionnelles* qui constitue la condition (toujours précaire, jamais

assurée pour quiconque) de la *responsabilité*, thème récurrent dans les écrits que Jacques Derrida consacre à l'université. C'est évidemment la pensée de Derrida qui rend possible le discours que je tiendrai ici, qui n'est donc pas un discours « anti-derridien », mais qui, si j'ose dire, envisage la possibilité d'une *déconstruction de la déconstruction*²¹.

4. Responsabilités

Les traces techniques, dont l'existence est la *condition* de formation de ce que Freud appelle les traces mnésiques de la *psyché* humaine, c'est-à-dire de l'« âme » (au sens d'Aristote) constituée par une *économie* libidinale, sont le milieu de la plasticité cérébrale sur la base de laquelle se forme l'appareil psychique, c'est-à-dire ce que Simondon appelle l'individu psychique. Ces traces techniques, qui constituent des rétentions tertiaires²², sont de nos jours passées *sous le contrôle d'une industrie planétaire, alors même que l'université n'a pas encore pris la mesure de leur rôle dans son activité noétique* de formation non seulement des appareils psychiques, mais aussi des appareils sociaux, et des savoirs eux-mêmes sous les auspices de ce que l'on appelle la raison. Ce fait, qui inscrit l'économie de la *libido sciendi* dans l'horizon irréductible d'une économie politique industrielle, nécessite de penser l'économie libidinale à l'époque industrielle.

Ce livre vient après la crise économique provoquée en 2008 par l'effondrement de la banque Lehman Brothers, mais aussi par celui de la compagnie d'assurances AIG²³. Il prend appui sur les conséquences qu'il aura fallu tirer de cette crise économique d'une façon générale²⁴, et il tente d'approfondir les leçons qui s'imposent également en ce qui concerne la responsabilité passée des universitaires *en général* quant aux aspects solidairement épistémiques, économiques, sociaux, psychiques, esthétiques et politiques de la crise – et plus particulièrement du côté de la philosophie et de l'économie industrielle dont la crise est celle d'une *déséconomie libidinale*.

La thèse est que la question du savoir, de sa dimension irréductiblement instrumentale, c'est-à-dire ambiguë *parce que pharmacologique*, et de sa place *sous cette condition* dans la société industrielle, est au cœur de toutes ces questions. C'est pourquoi il s'agit aussi et par là même d'interroger le rôle à venir des universités dans la réélaboration du projet scolaire, dans le contexte du développement des technologies numériques²⁵, et dans l'invention d'une nouvelle société planétaire, fondée sur un modèle industriel où le savoir serait fondamentalement *revalorisé*, et non compromis et discrédité comme il l'est depuis quelques décennies dans les rapports troubles qu'il entretient avec son environnement économique, social et

politique. Il s'agit par là de lutter contre ce que Paul Valéry décrivait déjà comme « la baisse de la valeur esprit²⁶ ».

L'ouvrage tente ainsi de poursuivre une discussion que j'avais entamée dans *Prendre soin. De la jeunesse et des générations* avec les penseurs français de la seconde moitié du XX^e siècle – en m'attardant alors sur certains aspects de l'œuvre de Michel Foucault. Ici, en dialoguant avec des textes de Gilles Deleuze, Jacques Derrida et Jean-François Lyotard, je reviens sur la question de l'*intergénérationnel* que j'avais introduite dans le premier chapitre de *Prendre soin*.

Poursuivant ce débat – qui portait notamment sur la question de la discipline chez Foucault²⁷, sur l'évolution de son sens, c'est-à-dire sur son rapport à la discipline comprise successivement comme questions de l'*épistémè*, de l'*épimèleia*, de la *mélété*, de la *tekhnè*, etc.²⁸, sur ce qui m'est apparu constituer des contradictions non résolues au cours de cette évolution²⁹, c'est-à-dire en fin de compte sur sa pensée de l'écriture et sur le lien entre pensée de la discipline et pensée (et impensé) de l'écriture –, le livre qu'on va lire est en un certain sens une introduction critique et contextualisée à la pensée post-structuraliste, à son héritage et à la nécessité d'*enchaîner sur elle à nouveaux frais*.

La question se pose en effet des rôles qu'elle *a pu jouer* et qu'elle *n'a pas pu jouer* dans ce qui a abouti à une situation où, pour la première fois dans l'histoire des hommes, le monde entier paraît menacé par lui-même, ayant déclenché des « forces impersonnelles » qui sont à la fois rationnelles, c'est-à-dire fruits de l'activité consciente et réfléchie des hommes, et irrationnelles, c'est-à-dire renversant toute maîtrise et conditionnant « dans son dos » non seulement l'activité de la conscience, mais aussi *celle de l'inconscient*.

À partir de ces analyses, je tente de poser à neuf la question de la responsabilité *en général*, et au regard des responsabilités passées, présentes et à venir de l'université qui vient *après Fukushima*. Survenant au moment où il est avéré que la financiarisation a liquidé la légitimité politique et anéanti toute forme de souveraineté, cette catastrophe nucléaire sans précédent, d'amplitude mondiale, aux conséquences incalculables en mille domaines, cristallise et porte à un niveau supérieur les questions posées par un ensemble de calamités technologiques et de découvertes de toxicité en tout genre qui auront marqué la première décennie du XXI^e siècle, après le choc inaugural du 11 septembre 2001, – du Mediator, en France et ailleurs, à l'*attention deficit disorder* partout dans le monde, en passant par la *dilution systémique de responsabilité* dans et par l'« industrie financière », et jusqu'aux dérèglements de la biosphère.

Inside Job nous apprend à propos de ladite « industrie financière » que des professeurs d'économie américains ont pu y jouer un rôle important et y réaliser parfois de petites fortunes – le secteur financier dépensant des sommes immenses pour influencer la sphère publique en général :

Entre 1998 et 2008, le secteur financier dépense plus de 5 milliards de dollars en frais de lobbying et de dons politiques. Et, depuis la crise, il dépense encore plus. Le secteur financier exerce aussi une influence plus subtile, que la plupart des Américains ignorent. Il corrompt jusqu'à l'enseignement de l'économie.

George Soros confirme cette analyse dans les termes les plus nets :

La dérégulation a bénéficié d'un immense soutien financier *et intellectuel*... Le corps des économistes a été le moteur de cette *illusion* [je souligne].

Le commentaire du film enchaîne sur ces propos de Soros comme suit :

Depuis les années 1980, les économistes universitaires prônent la dérégulation et contribuent grandement à modeler la politique américaine. Très peu de ces experts ont donné l'alerte, avant la crise. Et même après la crise, nombre d'entre eux s'opposent aux réformes.

Puis le film se poursuit par des entretiens avec Martin Feldstein, professeur d'économie à Harvard, Glenn Hubbard, doyen de la Columbia Business School, Frederik Mishkin, professeur dans la même université de New York³⁰. Le film décrit également les positions de Laura Tyson, de l'université de Berkeley, de Ruth Simmons, présidente de Brown University, et de Larry Summers, ancien secrétaire au Trésor sous Clinton et désormais président de Harvard.

Ici, il serait tentant de conclure que si tout va *si mal*, c'est donc, pour ce qui concerne la responsabilité des universitaires, le fait des *économistes*, c'est-à-dire d'une discipline qui aurait *perdu sa dimension théorique*, sa *discipline* autrement dit, sa rigueur, c'est-à-dire sa rationalité – pour devenir une économétrie, c'est-à-dire une *technologie des indicateurs* et de la mathématisation de l'anticipation de plus en plus autoréalisatrice, c'est-à-dire, comme disaient Derrida et Lyotard, performative ; une technologie des modèles et des simulations qui est devenue une technologie de la dissimulation lorsqu'elle a finalement engendré les logiciels financiers qui ont ruiné l'économie. C'est ce que disent beaucoup d'économistes eux-mêmes, issus de courants réputés pour cette raison « hétérodoxes » : ils accusent le néolibéralisme de

reposer sur une conception de la rationalité corrompue parce qu'en *renonçant à toute critique* de sa propre scientificité – la capacité critique étant la base de toute raison –, elle généralise des pratiques conduisant à une profonde irrationalité économique.

Il serait tentant de penser ainsi – tout cela est la faute, côté université, d'économistes corrompus ou tout simplement insuffisamment dotés d'un sens critique, c'est-à-dire rationnel – ; et il serait confortable de s'en tenir là. Mais ce serait une grave erreur, tout d'abord parce que, pour ce qui concerne en particulier la philosophie, elle a elle-même très généralement *abandonné* le terrain économique et la critique de l'économie politique après 1968, et plus encore avec l'effondrement du bloc communiste. Après avoir tenté d'esquisser les enjeux théoriques de cet état de fait dans *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*³¹, je poursuis et approfondis ici cette analyse en essayant de montrer que *l'abandon des questions économiques et de la critique de l'économie politique repose sur des malentendus théoriques de portée beaucoup plus générale* – et fondés sur le *refoulement* qui est à l'origine même de la philosophie.

Avant de préciser ces points, il me faut redire ici³² que la question fondamentale de la crise planétaire n'est pas essentiellement celle de la finance. Si celle-ci est devenue violemment toxique depuis la « révolution conservatrice », accélérant et extrémisant les effets destructifs du capitalisme contemporain, *la question fondamentale tient à la caducité du modèle industriel consumériste* qui est apparu au début du xx^e siècle avec le fordisme, s'est consolidé aux États-Unis d'Amérique avec le *New Deal* en 1933, puis s'est répandu en Europe avec le plan Marshall après la Seconde Guerre mondiale et finalement dans le monde entier avec la « révolution conservatrice » à partir des années 1970.

J'ai déjà tenté de montrer pourquoi, en règle générale et à l'exception précisément de l'École de Francfort, le devenir toxique, addictif et autodestructeur du consumérisme a été largement *ignoré* par la philosophie contemporaine – qui a ainsi laissé sombrer dans l'oubli les propositions sur ce sujet aussi bien de Herbert Marcuse que de Guy Debord, mais aussi de bien d'autres (tel Henri Leffevre) –, ou négligé des auteurs eux-mêmes contemporains (comme André Gorz).

Comme le comprit Marx dès 1857³³, comme Schumpeter en fit le nouveau *leitmotiv* du capitalisme américain sous le nom d'innovation, et comme cela s'est expressément thématiqué avec les réseaux numériques et la « société de l'information », le *savoir* est devenu le *principal facteur de la guerre économique* qui *détruit* actuellement le monde. La pensée « post-structuraliste » aura souvent instruit et à

certains égards combattu cet état de fait, comme on le verra ici même. Mais elle l'aura fait sur la base de *deux malentendus*, eux-mêmes *fondés sur le refoulement originel de la question technique* par la philosophie naissante – refoulement qu'étrangement la philosophie « post-structuraliste » aura à certains égards elle-même mis en évidence, et qu'elle aura dans le même temps elle-même perpétué³⁴.

Les deux malentendus supportés par ce refoulement concernent :

- le sens de ce que Marx aura appelé le *prolétariat*,
- le statut de la pulsion dans la théorie freudienne.

Ces points seront longuement argumentés au chapitre 4 qui clôt la première partie de cet ouvrage. La deuxième partie tentera de tirer théoriquement et pratiquement certaines conséquences de ces relectures de philosophies du XIX^e et du XX^e siècle, relectures faites dans et depuis l'après-coup de 2008, en avançant une série de *propositions* qui constituent par leur ensemble un appel à la communauté universitaire internationale à constituer ce que Marcel Mauss avait appelé en 1920 une « *internation* ».

La première partie a été écrite *après* la seconde : elle en expose les prérequis conceptuels. C'est pourquoi le lecteur qui voudra commencer par les propositions positives que j'avance dans la deuxième partie le pourra sans grand inconvénient. Une compréhension approfondie de ces propositions nécessite cependant la lecture de la première partie. Celle-ci est composée de six chapitres, dont le cinquième présente des difficultés spécifiques. On pourra également le sauter tout d'abord, et passer directement du quatrième au sixième, pour y revenir enfin si possible³⁵.

1- Voir le sondage BVA, juillet 2011, « La première préoccupation des Français », cf. Julien Gautier, Denis Kambouchner, Philippe Meirieu, Bernard Stiegler et Guillaume Vergne, *L'École, le numérique et la société qui vient*, Mille et une nuits, 2012.

2- Comme si le véritable problème était la dette publique, et non le *discrédit majeur* par lequel l'économie capitaliste, qui a systématiquement cultivé l'endettement tout en le privatisant, a installé une *insolvabilité généralisée*, à commencer par celle des banques privées.

3- La « société addictogène » est une expression de Jean-Pierre Couteron, président de l'Association nationale des intervenants en addictologie et toxicomanie (Anitea). Sur ce sujet, cf. www.anitea.fr/journees/plaquette_30emes.pdf

4- Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?*, Mille et une nuits, 2006, p. 11.

5- Une grande confusion règne sur le sens de ce mot sous lequel, tel qu'on l'entend en Amérique notamment, on rassemble Jean-François Lyotard, Jacques Derrida et Gilles Deleuze avec Jean Baudrillard et Paul Virilio, voire Roland Barthes, Jacques Lacan et bien d'autres. On trouvera un cas de cette confusion dans Jeremy Rifkin, *L'Âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*, La Découverte, 2000, p. 18 et suivantes. Quoi qu'il en soit, Jean-François Lyotard prétend qu'au cours de cette époque dite postmoderne, qu'il tente lui-même de caractériser en détail – et je vais y revenir par le menu au chapitre 4, il

faudrait cesser de se raconter des histoires, à savoir ces histoires spéculatives et émancipatrices que seraient les « grands récits » de Hegel et de Marx. Souvenons-nous cependant que Platon condamna lui aussi, en son temps, les « conteurs d'histoires » qu'étaient à ses yeux les Présocratiques, puis les poètes en général, en particulier dans *Le Sophiste* et dans *La République*.

6- Sur ce point, cf. Bernard Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, 2010, p. 168 et suivantes et 177 et suivantes, Bernard Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, 2009.

7- Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983.

8- Selon les expressions courantes aux États-Unis, *French thought* et *French theory*.

9- Signé par François Hauter sous le titre « L'école fabrique des élites, pas des équipes », dans le feuillet « Le bonheur d'être français ».

10- Cf. le *Manifeste 2005* d'Ars Industrialis, arsindustrialis.org/manifeste 2005, et Bernard Stiegler & Ars Industrialis, *Réenchâtrer le monde*, Flammarion, coll. « Champs », p. 31.

11- Naomi Klein, *La Stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, 2008.

12- Je reviens sur le lien entre raison (ou *logos*) et politique (ou *polis*). Ce lien est ce que la classe politique française a très largement *renoncé* à cultiver, et depuis longtemps. Je ne veux cependant pas en faire porter la responsabilité uniquement aux représentants politiques – que l'on appelle « les politiques ». J'essaierai de montrer au contraire que les universitaires – que l'on appelle « les intellectuels » – ont une large part de responsabilité en cette désastreuse affaire. Et j'essaierai aussi de dire *pourquoi* il en aura été ainsi : il ne s'agit pas d'énoncer des culpabilités (la culpabilisation est toujours une impasse, même quand il y a des coupables), mais de *décrire des processus au sein desquels les responsabilités ont changé, se sont déplacées*, et par rapport auxquels il s'agit d'inventer un nouveau sens des *responsabilités*.

13- *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit.

14- Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, 1967.

15- J'ai développé ce point de vue en détail dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit.

16- J'ai développé cette question plus en détail dans *La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, 1994.

17- Cf. Bernard Stiegler, *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible*, Galilée, 2005, p. 61 et suivantes.

18- Cf. Alain Giffard, « Des lectures industrielles », in *Pour en finir avec la décroissance*, Flammarion, 2009, p. 117 et suivantes.

19- Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, 1967.

20- Voir *infra* p. 209-210 et p. 275.

21- Plus de cinquante ans après son apparition, la déconstruction, dont les linéaments se dessinent dans l'introduction au livre d'Edmund Husserl *L'Origine de la géométrie*, est devenue une construction, moins à travers Derrida qu'à travers ses nombreux épigones, brillants ou médiocres, et parfois à travers les effets qu'ils ont eus sur son propre travail, et sur la réception de son travail par lui-même, si l'on peut dire. La « langue » de la déconstruction s'est alors mise à fonctionner *comme* la langue de la métaphysique, et en se *masquant* sous les atours fascinants de l'*opposé* de la métaphysique – non pas, comme celle-ci, par un *jeu d'oppositions* (la nécessité de la déconstruction a résidé précisément dans la mise en question des couples oppositifs constitutifs de la « métaphysique »), mais par une *dilution des différences* et une *liquéfaction généralisée* de la différence.

Le risque était contenu en germe dès *La Voix et le Phénomène* (PUF, 1967). J'ai tenté de dire pourquoi dans « La peau de chagrin ou l'accident franco-européen de la philosophie d'après Derrida » (Collège international de philosophie, *Rue Descartes*, n° 52, 2006/2, p. 103-112). Je dis ici par avance aux épigones que ces remarques ne sont en rien une « trahison » de celui chez qui je me suis rendu dès que, grâce à lui, à Gérard Granel et à quelques autres que je ne puis citer ici, j'ai obtenu en 1983 d'un juge d'application des peines une mise en liberté conditionnelle. Poursuivre ainsi un débat qui commença entre nous très tôt (que je tentai de soutenir en étant toujours stupéfait de l'attention, de la prévenance et de la gentillesse dont cet homme merveilleux savait toujours témoigner, tremblant sans cesse de lui dire une énorme bêtise), c'est précisément, pour moi, être *fidèle* à mon ami Jacques Derrida, c'est-à-dire : toujours se porter aux *limites* de la déconstruction – qui est limitée comme tout *ce qui est*, c'est-à-dire : comme tout ce qui, destiné à devenir, l'est *aussi* à *revenir* précisément dans et par l'expérience de ses limites.

22- Cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Attention » (www.arsindustrialis.org/attention).

23- On verra page 24, note 1, pourquoi cette précision est ici importante.

24- Cf. mes ouvrages, *Pour en finir avec la décroissance*, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, le Manifeste 2010 d'Ars Industrialis (arsindustrialis.org), notamment. Cf. aussi Paul Jorion, *Le Capitalisme à l'agonie*, Fayard, 2011.

25- C'est pourquoi cet ouvrage paraît en même temps que *L'École, le numérique et la société qui vient* (*op. cit.*), que j'ai co-signé avec Julien Gautier, Denis Kambouchner, Philippe Meirieu et Guillaume Vergne.

26- Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Gallimard, coll. « Folio », 1988, p. 211.

27- Cf. *Prendre soin*, *op. cit.*, p. 205 et suivantes.

28- *Ibid.*, p. 208.

29- Évolution aboutissant notamment à négliger profondément la question du marketing et l'apparition du consumérisme au xx^e siècle. Cf., *Prendre soin*, *op. cit.*, p. 230-242.

30- Voici des extraits de ces entretiens : « Depuis dix ans, le secteur financier a fait des dons politiques d'environ 5 milliards de dollars aux États-Unis. C'est beaucoup. Ça ne vous dérange pas ? – Non », répond Martin Feldstein, professeur d'économie à Harvard... Premier conseiller économique du président Reagan, il est un des architectes de la dérégulation [précise la voix *off* du film] et, de 1988 à 2009, il siège aux conseils d'administration d'AIG et de sa filiale de produits financiers, ce qui lui rapporte des millions de dollars. « Regrettez-vous d'avoir siégé au conseil d'AIG ? – Aucun commentaire. Non, aucun regret d'y avoir siégé. – Aucun ? – Absolument aucun. – Avez-vous le moindre regret sur les décisions d'AIG ? – Je ne peux rien dire de plus sur AIG. »

AIG est le groupe d'assurances qui a couvert une grande part des *credit default swaps* qui ont été à l'origine de la crise de 2008, mécanisme de dilution de la responsabilité qui est toujours en vigueur actuellement et facilite en particulier les spéculations à la baisse contre les pays « souverains », qui sont dégradés par les agences de notation.

Autre interview de Glenn Hubbard, professeur d'économie, doyen de la *business school* de Columbia University, qui a dirigé les conseillers économiques de George W. Bush : « J'ai enseigné à Northwestern, Chicago, Harvard et Columbia. – Pensez-vous que le secteur financier a trop de poids politique aux États-Unis ? – Je ne le crois pas. Ce n'est certainement pas l'impression qu'on a, vu les coups qu'il reçoit régulièrement à Washington. » Commentaire en voix *off* : « Nombre de grands universitaires s'enrichissent en douce tout en aidant la finance à façonner l'opinion et les décisions politiques. Analysis Group, Charles River Associates, Compass Lexecon et Law & Economics Consulting Group font des milliards de bénéfices en vendant les services d'experts universitaires. [...] Deux banquiers [ont] fait appel à eux, Ralph Ciofi et Matthew Tannin, gérants de fonds

spéculatifs chez Bear Stearns et poursuivis pour fraude. Après avoir fait appel à Analysis Group, ils sont acquittés. Glenn Hubbard est payé 100 000 dollars pour témoigner en leur faveur. » « Pensez-vous que les sciences économiques ont un problème de conflit d'intérêts ? – Comment cela ? – Pensez-vous qu'une large fraction des enseignants en économie ont des conflits d'intérêts financiers pouvant faire douter d'eux ? – Compris. J'en doute. La plupart des économistes universitaires ne sont pas des hommes d'affaires aisés. » Hubbard gagne 250 000 dollars par an en siégeant au conseil d'administration de MetLife et a siégé à celui de Capmark Financial Group, un des leaders du crédit immobilier durant la bulle et qui a fait faillite en 2009. Il a aussi conseillé Nomura Securities, KKR Financial Corporation et bien d'autres sociétés financières.

31- *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, 2009.

32- Comme je l'ai fait ailleurs, par exemple dans *Pour en finir avec la mécroissance*, *op. cit.*, p. 13-43. Cf. aussi le Manifeste 2010 d'Ars Industrialis, www.arsindustrialis.org/manifeste2010.

33- Cf. Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique* II, Anthropos, 1968.

34- Y compris Jacques Derrida qui, en posant que la trace, le supplément, l'archi-écriture, etc., constituent une question « quasi transcendante », aura maintenu dans la plus grande ambiguïté la question de la constitutivité technique de la différence accédant au « comme tel », la question de l'histoire de la différence autrement dit, ou de ce qu'il faut plutôt appeler sa généalogie : la trace, par le fait même de son *irréductible empiricité technique* lorsqu'elle devient *différence noétique*, fonde son caractère *irréductiblement pharmacologique*. Elle ne saurait donc être pensée depuis cette catégorie du « quasi transcendantal » – ce « quasi » étant une facilité que s'accorde la pensée. Que Derrida veuille ainsi montrer qu'il y a dans cette matérialité quelque chose qui l'excède, et que le jeu de la différence qu'elle supporte dépasse l'empirique, je ne l'ignore pas. Mais que ce dépassement soit constitué par la technicité même en tant qu'elle engendre et conditionne l'économie libidinale hors de laquelle il n'y a pas de noèse, c'est-à-dire de *protention capable de promettre*, c'est ce que, je crois, ce pseudo-concept de « quasi transcendantal » empêche *absolument* de penser.

J'ai tenté de montrer dans « La peau de chagrin » (*op. cit.*) que ces difficultés commencent très tôt – dès le moment où Derrida, en contestant l'opposition entre rétention primaire et rétention secondaire chez Husserl, en vient à ignorer la question de leur différence, et *du même coup* celle de la rétention tertiaire et de ce qui l'en différencie elle-même, cependant qu'elle *surdétermine* cette différence entre rétentions primaire et secondaire, et surdétermine leur jeu *comme différence*, et comme la différence *à son stade noétique*.

Une semblable difficulté (la *répétition* du refoulement originel de la technicité) se pose avec Gilles Deleuze, par exemple dans son analyse des travaux de Foucault à travers le concept de diagramme (cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, p. 47 et mon commentaire dans *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, 2004, p. 113, note 1.).

Enfin, on verra ci-dessous combien la position de Lyotard apparaît en 1986 finalement très proche de celle de Heidegger (cf. *infra*, p. 162) dont j'ai tenté de montrer dans *La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée* qu'elle consiste là aussi essentiellement dans une répétition de ce refoulement – à la limite de son renversement cependant, toute la question de l'*Abau* se concentrant selon moi sur cette question, c'est-à-dire : sur le statut de ce que je nomme la rétention tertiaire.

35- Ce livre est issu pour une part d'une conférence consacrée à l'avenir (*the future university*) que j'ai donnée le 30 juin 2011 à l'université de Cambridge, en clôture d'un programme de recherche du programme CRASSH, et à l'invitation de Martin Crowley, Mary Jacobus et Andrew Webber. J'en ai également présenté une version au Collège international de philosophie de Paris à l'invitation de Martine Meskel et de Jean-François Nordmann, et en compagnie de Marc Crépon. Il provient d'autre part d'un travail que j'ai engagé en collaboration avec Julien Gautier, Philippe Meirieu, Denis Kambouchner et Guillaume Vergne dans le cadre d'un partenariat entre Ars Industrialis et Skhole.fr, qui a conduit à la publication de l'ouvrage *L'École, le numérique et la société qui vient*.

Première partie

Pharmacologie de la bêtise

Introduction à l'époque post- structuraliste

Premier chapitre

La déraison

« L’humanité, au lieu de s’engager dans des conditions vraiment humaines, semblait dans une nouvelle forme de barbarie. »

Theodor Adorno et Max Horkheimer

5. « Un torrent d’événements s’abat sur l’humanité. » Déraison et régression

L’impression que la déraison domine désormais les hommes accable l’esprit de chacun de nous face aux effondrements systémiques, accidents technologiques majeurs, scandales sanitaires ou pharmaceutiques, ruines et destructions économiques, révélations stupéfiantes, déchaînements pulsionnels et actes de folie en tout genre et dans tous les milieux sociaux, comme si une *vulgarité généralisée* devait accompagner ce déraillement universel – sans parler de l’*extrême misère* dans laquelle vivent désormais nombre de nos concitoyens proches et de nos congénères plus lointains.

Que la rationalisation qui caractérise les sociétés industrielles conduise à une régression vers la déraison n’est pas une question nouvelle. En 1944, dans *Dialektik der Aufklärung*, traduit en français par Éliane Kaufholz sous le titre *La Dialectique de la Raison*, Theodor Adorno et Max Horkheimer caractérisaient ce *renversement de la raison* comme une *régression* (*Rückschritt*)

qui se vérifie partout de nos jours¹.

Et ils avertissaient leurs contemporains que

si la Raison (*Aufklärung*) n’entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression (*rückläufige Moment*), elle scellera son propre destin².

Si nous lisons les analyses, que Karl Polanyi publie également en 1944, des effets du « marché autorégulateur » et de la « désocialisation de l’économie³ » (qui commence à l’époque de l’*Aufklärung*), presque *soixante-dix ans plus tard*, nous ne pouvons pas ne pas nous demander *dans quelle mesure* « la-raison-formée-à-l’époque-des-Lumières » (je

tente ainsi de traduire ce qu'Adorno et Horkheimer appellent ici l'*Aufklärung*) *aura ou n'aura pas entrepris ce travail* de réflexion :

Un marché s'ajustant lui-même [...] ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert [...]. L'autodestruction de cette civilisation est inéluctable [...]. Un torrent d'événements s'abat sur l'humanité. Une transformation sociale d'ampleur planétaire aboutit à des guerres d'un type sans précédent, au cours desquelles une vingtaine d'États se brisent avec fracas⁴.

6. Encore et toujours passer à l'acte. Dérason, irresponsabilité, bassesse

L'*Aufklärung*, que la traductrice de *Dialektik der Aufklärung* rend donc en français par la « Raison », l'affublant à cette occasion d'une majuscule, cette *Aufklärung* qui n'aurait pas fait ce travail de réflexion (et qui aurait grandement ignoré les analyses de Polanyi) n'est pas une puissance impersonnelle : c'est une possibilité noétique en chacun de nous, et elle constitue en cela, comme puissance partagée par tous qu'il s'agit d'*actualiser*, une responsabilité toujours à la fois individuelle et collective. Nous tous sommes raisonnables en puissance – sinon en acte.

La question est celle du passage à l'acte – raisonnable *ou* déraisonnable.

Le passage à l'acte noétique, c'est-à-dire raisonnable, est ce que l'*Aufklärung* incarnée par Kant conçoit comme une conquête historique : il y a une *histoire* de la raison en ce sens-là d'abord (comme passage à l'*acte historique* de la raison – ou de la déraison), et c'est une *histoire sociale* – la traduction d'*Aufklärung* par Raison effaçant malheureusement cette dimension historique et sociale. C'est depuis cet héritage des Lumières, dont Kant est la figure tutélaire enjoignant à son lecteur d'oser *prendre sa responsabilité* en osant *savoir* (*sapere aude* !), et de passer par là de la minorité à la majorité, qu'Adorno et Horkheimer écrivent leur *Dialektik der Aufklärung*.

Passer à l'*acte de la raison*, ce qu'Aristote appelait la *noèse*, c'est précisément et avant tout lutter contre une déraison qui se manifeste sous de multiples formes – entre *bêtise* et *folie* prospérant sur le terrain de l'ignorance, du fantasme et, de nos jours, de l'*exploitation industrielle de la pulsion*⁵, c'est-à-dire comme extension planétaire et *universalisation* de ce que Gilles Deleuze décrit comme une *bassesse*⁶.

Car si la raison se forme (en passant par une *Bildung*), c'est tout aussi bien et avant tout parce qu'elle se *déforme* : elle est un état à la fois mental et social *essentiellement précaire* – et c'est peut-être là ce que nous, les tard-venus du *XXI^e* siècle, découvrons : cette « conquête » *reste toujours radicalement à refaire et à défendre*. À la définition kantienne de la conquête qu'est l'*Aufklärung*, Adorno et Horkheimer ajoutent qu'elle doit toujours être défendue *contre elle-même*, telle qu'elle tend toujours, en devenant rationalisation, c'est-à-dire réification⁷, à se retourner contre elle-même *comme savoir devenu bêtise* – cette dialectisation de l'*Aufklärung* survenant après que Weber a mis en évidence le fait de la *rationalisation* comme *caractéristique du devenir capitaliste*.

Se présentant ainsi sous les oripeaux de la rationalisation, la raison ne peut qu'engendrer la tentation irrationaliste.

Ce que, peut-être, *nous*, de nos jours, découvrons aussi, et que nous éprouvons si douloureusement et anxieusement, c'est que la raison *suppose* pour sa *Bildung* des conditions rétentionnelles⁸ (que j'ai déjà décrites ailleurs⁹, mais je vais y revenir plus avant dans tout ce qui suit) formant et supportant la mémoire individuelle et collective, qui dépendent de techniques hypomnésiques (des *hypomnémata*) aujourd'hui industrialisées, et qui, *avec la poursuite de la rationalisation*, ont échappé à toute puissance publique et noétique : *elles sont passées entre les mains de ce que Polanyi appelle le « marché autorégulateur*¹⁰ ».

Ainsi s'exerce, dans des proportions et des conditions jusqu'alors inconcevables, ce que Gramsci décrivait comme une hégémonie culturelle qui dé-forme la raison¹¹ – une raison entendue au sens de l'*Aufklärung* comme conquête historique et sociale que nous voyons se décomposer à grande vitesse en rationalisation. Ainsi règnent *la bêtise, la bassesse (la vulgarité) et la folie* qui, nous confrontant à une inquiétude extrême qui ne parvient plus à se transformer en pensée, engendrent la peur mauvaise conseillère¹².

Peut-être n'aurons-nous pas su mener la réflexion à laquelle Adorno et Horkheimer appelèrent l'*Aufklärung*, telle qu'elle aura été pensée au *XVIII^e* siècle comme conquête de la majorité et lutte contre la minorité, en ignorant encore pour l'essentiel la nécessité d'analyser non seulement les conditions hypomnésiques de cette conquête qu'est la formation de la raison, en particulier au moment où de nouvelles mnémotechniques et technologies rétentionnelles faisaient leur apparition, mais aussi les *conditions économique-politiques d'appropriation et d'expropriation* de ces *hypomnémata*¹³ telles qu'elles auront rendu possible le « désencastrement du marché » devenu ainsi auto-régulateur, et *du même coup auto-destructeur*¹⁴, *parce que transformant*

« son milieu en désert » (Polanyi).

Adorno et Horkheimer auront eux-mêmes parlé d'une nouvelle forme d'*hypomnēmata* dans leur analyse des industries culturelles. Mais cette analyse n'aura pas permis le sursaut réflexif auquel ils appelaient, tout au contraire : j'ai tenté de montrer dans *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être* que ce sursaut eût nécessité de revenir vers la *Critique de la raison pure* et d'inscrire la question des *hypomnēmata*, c'est-à-dire des images-objets (et des objets-images¹⁵) *précisément au cœur* de ce que Kant appelle le *schématisme* – dont l'extériorisation technique serait non pas la destruction¹⁶, comme Adorno et Horkheimer le soutenaient dans leur critique de Hollywood, mais au contraire *la condition de possibilité tout autant que d'impossibilité* : la condition *pharmacologique* de *précarité*.

Dans le présent ouvrage, je reprends cette analyse en d'autres termes et pour en tirer des conséquences constitutionnelles et institutionnelles, c'est-à-dire : pour en tirer des *principes, prescriptions, propositions et perspectives politiques et économiques* qui conduisent à *interroger la responsabilité des universitaires et de l'université* – mais aussi, et plus largement, la responsabilité de la *puissance publique* en général pour ce qui concerne le *passage à l'acte raisonnable* – notamment à l'époque de ce qui a été promulgué en France comme la *loi sur la responsabilité des universités*.

7. Raison et responsabilité. Qu'est-ce qu'un universitaire ?

Ce qu'Adorno et Horkheimer appellent l'*Aufklärung* est d'abord un mouvement de la responsabilité individuelle et collective qui tend à faire sortir de la minorité les êtres raisonnables en puissance, pour les faire accéder à une majorité individuelle, psychique, morale et intellectuelle qui devienne majoritaire socialement et politiquement, et qui soit ainsi capable de faire passer la raison à l'acte et, par là même, d'*agir* rationnellement, individuellement et collectivement.

Nous, ceux du XXI^e siècle, n'aurions pas encore su répondre à l'injonction d'Adorno et Horkheimer, et, plus généralement, à ce qui nous *revient* peut-être des questions de Polanyi, et comme à ce qui aurait été *refoulé*. Par là, nous aurions ignoré, oublié et finalement effacé, au cours des décennies de l'après-guerre jusqu'au début du XXI^e siècle, le caractère proprement *tragique* des avertissements de ces trois Juifs émigrés.

Qui ce nous est-il *plus précisément* en tant qu'il est *responsable* ? *Qui* désigne-t-il en tant qu'il est supposé être devenu un nous rassemblant des individus *réellement raisonnables en acte*, et non seulement un nous

raisonnable en puissance (ce que serait le « peuple » des Lumières), en sorte que ce *nous* *raisonnable en acte* pourrait encore incarner l'*Aufklärung* à laquelle s'adressent Adorno et Horkheimer ? Qui est ce *nous*, sinon le monde *universitaire et académique*, et notamment, parmi toutes les disciplines qui constituent ce monde, la *philosophie* ?

Les universitaires ne peuvent jouir *en effet* de leurs titres de maîtres ou de professeurs que pour autant qu'*en principe, dans le champ disciplinaire* où ils sont reconnus et habilités à enseigner et à diriger des recherches, ils sont devenus *officiellement majeurs*, et sont en quelque sorte des « officiers » *de la majorité, en principe exemplairement sortis de la minorité*, c'est-à-dire en principe protégés des tentations régressives qui sont comme les pavés du chemin vers la majorité, ces « officiers » étant *reconnus comme tels* parce qu'ayant en principe contribué eux-mêmes aux « conquêtes » de la raison (« conquêtes » à quoi devrait en principe toujours contribuer une *bonne thèse universitaire*).

Si, dans un monde constitué par des êtres *tous* raisonnables en puissance (et capables de *faire monde* en cela même : en luttant contre l'immonde que *La Dialectique de la Raison* appelle la « barbarie »), la raison est en droit universellement partagée, et donc, avec elle, la responsabilité, en fait, ceux qui ont pu accéder à une *formation* de leur puissance noétique, et la faire ainsi passer à des *actes* noétiques, actes qui constituent les *jalons actuels* de leur discipline, enchaînant sur les jalons du passé dont une telle discipline est l'héritage, ceux-là ont une *responsabilité spéciale*.

Dans quelle mesure cela est-il encore vrai, cependant, à l'époque de la *loi sur la responsabilité des universités* (LRU) – et pour des universités qui, accueillant elles-mêmes ces dernières années des bacheliers qui ont obtenu leur diplôme à plus de 80 % de leur classe d'âge, sont devenues avant tout professionnalisantes, et où ce ne sont plus les sciences qui dominent, mais les technologies et ce qui s'y développe sous le nom parfois de la ou des « technoscience(s) » ? Dans quelle mesure l'assomption d'une *telle* responsabilité, c'est-à-dire telle qu'elle est conçue depuis l'*Aufklärung*, est-elle seulement *possible*, s'il est vrai que *l'université pensée sur le modèle kantien ignore tout du devenir technologique du savoir* ? Je reviendrai sur ces questions dans le chapitre 8 de la deuxième partie, et en lisant certains passages du *Conflit des facultés* de Kant¹⁷.

8. L'impasse – savoirs discrédités, école disqualifiée

Dans un article publié par *Le Figaro*¹⁸, François Hauter, après avoir

souligné que l'éducation est devenue un sujet d'angoisse et de conflit non seulement en France, mais aussi en Allemagne et au Royaume-Uni, signalait que, pour lutter contre cette réalité qui affecte tous les grands pays industriels, on a mis en place en Amérique du Nord des *charter schools* auxquelles les États *délèguent* leur responsabilité¹⁹, et qui « obtiennent des résultats²⁰ » : un *nouveau partage de la responsabilité* serait ici la question centrale.

Dans son analyse des causes qui conduisent à *devoir partager autrement la responsabilité* – partage qui, selon la tradition de l'*Aufklärung*, constitue la conquête historique de la majorité individuelle et collective fondée sur un passage à l'acte de la raison dont nous sommes tous porteurs, et tous responsables en puissance –, François Hauter fait cependant une impasse que l'on retrouve presque toujours dans le torrent de discours qui s'interrogent et s'inquiètent à propos de l'effondrement des systèmes éducatifs dans les sociétés industrielles et hyperindustrielles²¹, et qui tentent d'avancer des propositions alternatives (comme je tente ici de le faire moi-même).

Cette impasse consiste à *ignorer* et même à *refouler* le fait que, dans la société contemporaine, dominée par la « violence du débat public sur l'école » et par

la rancœur des invectives entre parents et enseignants sur leurs *responsabilités respectives* [je souligne],²²

le malaise concernant l'éducation en général et l'enseignement en particulier résulte de l'*immense discrédit qui frappe les savoirs* – les savoirs *théoriques* tout autant que les *savoir-faire* et les *savoir-vivre*.

Dans la société contemporaine, *toutes les formes de savoirs sont affaiblies, sinon anéanties*. Les savoir-faire ont presque tous disparu, et les savoir-vivre sont dissous par la standardisation comportementale imposée par le consumérisme. Quant au savoir scientifique et théorique, qui est devenu la fonction première du développement économique industriel, il fait l'objet d'une profonde *défiance* – y compris dans le corps enseignant, qui se sent *dépassé*, voire *invalidé* par la vitesse et la nature de son évolution.

C'est pourquoi si

73 % de nos enfants récemment interrogés par une association [l'AFEV, Association pour la fondation étudiante pour la ville] n'aiment pas aller au collège,

et si

l'école française fabrique de la frustration en dressant les jeunes les uns contre les autres dès l'enfance,

c'est-à-dire, selon Hauter, en faisant de l'école *avant tout* un lieu de compétition²³, c'est *d'abord* (sinon seulement) parce que *ces enfants doutent radicalement non seulement de la valeur de leurs enseignants* (qui se sentent eux-mêmes *invalidés* par l'évolution du savoir, disais-je), *mais aussi de la validité des savoirs qui leur sont enseignés*, et que ces enseignants ne parviennent plus à incarner – ni *pour eux-mêmes*, ni *aux yeux de leurs élèves*, ni *aux yeux des parents de ces élèves*.

Ce doute de la jeunesse, cette *non-reconnaissance* par la génération « descendante » de son « ascendance », qui, du coup, *perd son ascendant*, cela dépasse malheureusement les seules formes théoriques et enseignables du savoir : ce sont aussi et peut-être d'abord les *modes de vie*, qui sont en principe transmis d'une génération à l'autre, qui sont *discrédités* ; et en cela, *c'est l'éducation sous toutes ses formes qui est mise en cause*²⁴, s'il est vrai que l'éducation en général est cette transmission intergénérationnelle, bien au-delà de l'enseignement, où les aînés en général – enseignants, parents ou grands-parents – sont en principe les représentants des différentes formes de savoirs dans lesquels ils trouvent et dont ils tirent leur autorité.

Depuis l'*Aufklärung*, cette autorité, qui constitue la *majorité* définie comme *conquête de la raison*, est *fondée* sur la distinction entre *savoir* et *croyance*, et donc sur la possibilité de distinguer rationnellement entre ce que l'on appelle une *connaissance*, une *opinion* et un *dogme* (par exemple comme révélation) – contre tout « argument d'autorité », c'est-à-dire *non fondé en raison*. Cette distinction est une *faculté critique historiquement conquise* – dont la république (au sens de Kant²⁵) organise le partage, comme condition de la responsabilité partagée, et à travers des institutions, notamment les établissements d'enseignement et les académies. Cette autorité a elle-même une longue histoire, qui précède le moment de l'*Aufklärung* et qui résulte d'un processus de *transindividuation critique*, c'est-à-dire d'une *accumulation de jugements* convergeant vers un stade de développement du savoir dans un champ du réel, et qui constituent ce que l'on appelle une *discipline*.

Or, au cours des dernières décennies, le devenir technologique de tous les savoirs est venu perturber les conditions de la transindividuation de ces savoirs disciplinaires réputés être « rationnels », c'est-à-dire être les fruits d'une critique issue de controverses logiques et publiques. Et cette perturbation est venue troubler la faculté critique elle-même comme capacité de distinguer entre connaissance, opinion et dogme. Cette réalité nouvelle, qui effraie tant elle est complexe et tant ses conséquences sont immenses, est totalement ignorée – et peut-être refoulée – par François Hauter, tout comme par la plupart de nos contemporains discourant sur le

malaise académique généralisé qui frappe l'époque (écoles, collèges, lycées, universités, grandes écoles, académies, institutions de savoir des « sciences auxiliaires » – bibliothéconomie, archivistique, etc. –, fonction éditoriale, administrations rectores, inspections académiques, etc.).

9. Savoirs, générations et marketing

Du même coup, François Hauter croit pouvoir réduire la crise actuelle de l'école *en France* à un effet du « centralisme dévastateur » typique de la République française, c'est-à-dire de son État, de sa puissance publique et de son « élitisme républicain », alors qu'il posait lui-même en commençant son article que l'école connaît des difficultés comparables en Allemagne, au Royaume-Uni et en Amérique du Nord. En fait, Hauter ne dit pas exactement que l'école va mal en France à cause de son centralisme : il dit que la France est incapable d'adopter les solutions telles que les *charter schools* (dont il fait l'apologie sans le moindre point de vue critique) parce que son système éducatif totalement sclérosé reposerait sur un

goût national de la confrontation²⁶

qui ferait système avec le centralisme républicain tel que Jules Ferry l'aurait conçu et imposé en matière d'éducation nationale.

La conséquence de ce raisonnement est que la France, selon Hauter, serait incapable d'adopter la solution qui lui paraît la meilleure, et qui vient donc des États-Unis : les fameuses *charter schools*. La France en serait incapable parce que cette solution supposerait l'abandon de l'élitisme (qui gouvernerait toute l'organisation scolaire en France) et le passage à la formation *en équipe* : dans le

système américain [des *charter schools*] [...], on réunit trois enfants autour d'une table, un fort, un moyen, un moins bon. Ils doivent s'adapter les uns aux autres, s'entraider, rendre leurs travaux ensemble. C'est ce que l'on appelle bêtement « travailler en équipe ».

« Bêtement ».

Et pourquoi pas ? Le seul problème est que, ce faisant, *on propose une solution sans avoir identifié le problème* – démarche très peu rationnelle, sinon bête. Car s'il est vrai que le problème concerne d'abord la mutation des savoirs eux-mêmes, leur place, leur devenir dans la société, la nature des relations intergénérationnelles qu'ils induisent, et qui s'y transforment, et où – telle est ma thèse – *l'autorité des savoirs régresse avec celle des générations et réciproquement*, le

supposé succès de cette méthode, qui repose sur l'*adaptation* mutuelle *intra-générationnelle*, n'est peut-être qu'une façon d'encourager la génération la plus jeune à *s'adapter à l'incurie éducative*, en se *débrouillant toute seule*, comme on laissa les habitants de La Nouvelle-Orléans à l'abandon après le passage de l'ouragan Katrina, la génération la plus jeune devant ici faire face à une *invalidité* supposée ou réelle (voire *entretenu*) de ses ascendants, et se couper d'eux.

L'article que signe François Hauter semble avoir été écrit moins pour analyser un problème que pour critiquer un modèle : le fameux « modèle français », qui serait décidément et définitivement dépassé. Cette argumentation, si répandue de nos jours, *qui n'est sans doute pas fausse*, sert la plupart du temps à *ne pas réfléchir sur ce qui est dépassé*, et *qui dépasse très largement le « modèle français »*, raison pour laquelle les questions dont nous parlons ici concernent l'Allemagne, le Royaume-Uni et les États-Unis, comme Hauter le dit lui-même – mais cette catastrophe intergénérationnelle affecte aussi la plupart des autres grands pays (et en particulier le Japon).

Pour spécifier ce « problème français » que serait cependant le « modèle français », François Hauter soutient donc que l'enseignement en France consisterait en une organisation nationale de la « confrontation » entre les élèves, provenant du centralisme institué par Jules Ferry

qui voulait, en regardant sa montre à 10 h 15 chaque lundi matin, savoir que tous les petits élèves de 4^e faisaient des mathématiques partout en France,

Ferry ignorant ainsi, dit Hauter, ce qui fait la spécificité de chaque situation locale – chaque situation réelle souffrant dès lors d'un manque d'*autonomie* et empêchant les enseignants et leurs chefs d'établissement de prendre des *responsabilités* et donc des initiatives, en particulier pour « innover ». Hauter veut ainsi nous signifier que *l'égalitarisme serait une façon cachée et perverse d'organiser la confrontation de tous contre tous*, et que, sous couvert d'égalité des chances, le *centralisme* serait un *principe de sélection par la compétition* stérilisant en outre *l'initiative individuelle*.

Critique classique qui cependant *n'interroge pas une seconde les effets ravageurs des médias de masse*, lesquels, comme médias audiovisuels, *synchronisent eux-mêmes et en vérité court-circuitent la vie et le débat publics fondés sur l'école républicaine en captant et en détruisant l'attention* par la surimposition des grilles de programmes audiovisuels aux programmes scolaires, leur faisant concurrence avec des moyens colossaux –, le but n'étant plus, dans ce cas, d'*élever des élèves*, mais de produire par tous les moyens de l'*audimat*, en particulier en direction

des jeunes générations – s’il est vrai que 43 % des actes d’achat sont prescrits par les enfants à leurs parents –, et *en vue d’imposer des modèles comportementaux exactement contraires à tout ce qui constitue une éducation, qu’elle soit familiale, religieuse ou nationale.*

10. « Très haute tension » dont il vaut mieux « ne jamais s’approcher », madame la Marquise

Concernant la situation en France, il y a pire que le centralisme républicain, ajoute Hauter. Dans la société française, en effet,

ce goût national de la confrontation prend des proportions délirantes lorsque cela culmine, comme c’est le cas aujourd’hui, en un affrontement entre générations. Partout, et je l’ai constaté en sillonnant la France, les jeunes font peur aux adultes âgés, de plus en plus nombreux. Les discours des anciens contre les adolescents sont empreints d’intolérance : les jeunes glisseraient dans une spirale vers le bas, ils seraient illettrés, violents, déprimés, drogués et alcooliques. L’école publique serait incapable d’enrayer cette dégringolade généralisée.

François Hauter récuse totalement ce constat – où il voit, avec raison me semble-t-il, une série de clichés –, et il prend la défense de la « jeune génération ».

Mais, en se faisant ainsi l’avocat de la jeunesse, il tend à opposer à ces clichés d’autres clichés en miroir. Soutenant que ce sont les « adultes âgés », c’est-à-dire *les grands-parents*²⁷, qui ont « peur des jeunes », il pose qu’en général, à l’exception d’une minorité qui ne concernerait qu’environ 10 % de ces jeunes et de leurs parents,

les relations parents-enfants sont [en 2011] plus détendues qu’auparavant, les parents communiquent, ils partagent des activités et des voyages avec leur progéniture, ils savent que la période 12-18 ans est la plus sensible, la plus risquée. Ils sont *attentifs et responsables*. Mais ce quotidien équilibré n’est pas reconnu par les grands-parents, qui repoussent la génération Facebook [je souligne].

Autrement dit : s’il est vrai que 10 % de la jeunesse et des familles où cette jeunesse grandit vont mal, *les autres, c’est-à-dire 90 %*, vont bien, et même *bien mieux qu’avant* : ils sont plus éduqués, plus ouverts, plus attentifs et plus responsables, et les parents sont plus capables de faire avec leur progéniture que leurs propres parents – une progéniture qui est devenue la « génération Facebook » – : tout va donc très bien (du moins à 90 %), madame la Marquise.

On aimerait cependant savoir sur quel type de données se fondent ces assertions, qui font des parents d'aujourd'hui des êtres majeurs (« attentifs et responsables »), capables de nouer en cela avec leurs enfants des relations « plus détendues qu'auparavant ». Car si l'on se réfère aux enquêtes internationales que j'ai commentées en particulier dans *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, ou à celles citées par Michel Desmurget²⁸, on est autorisé à mettre radicalement en doute ce discours, qui apparaît alors parfaitement *lénifiant* (pour ne pas dire soporifique), peu nuancé, opposant les générations entre elles, et finalement guère responsable face à une situation reconnue pourtant par l'auteur lui-même, au début de l'article, comme constituant

une ligne à très haute tension dont mieux vaut ne jamais s'approcher

lorsque ce sujet est abordé *dans les familles en général* : non pas dans celles des 10 % d'égarés (enfants et parents) qui feraient peur aux personnes âgées (les marginaux, les gens « des quartiers », les très pauvres « mal intégrés », voire les immigrés qu'un ministre accusait récemment d'échec scolaire chronique en falsifiant des statistiques de l'Insee, etc.), mais *dans toutes les couches de la population*²⁹.

Hauter posait expressément, au début de son article, et comme un *préalable* caractérisant le cadre général des propos avancés dans la suite et à la fin de l'article et *qui disent exactement le contraire*, que

s'il est un sujet personnel qui, maladroitement abordé, peut *creuser un gouffre* entre la mère et la fille, le frère et la sœur ou les meilleurs amis du monde, c'est bien celui de l'éducation des enfants [...] *Parents et grands-parents marchent sur des œufs* : le moindre *mot de travers* sur le sujet *brise durablement la paix des familles* et *casse irrémédiablement des fratries* [je souligne].

Où sont donc passées les relations « plus détendues qu'auparavant » ?

11. Conflits intergénérationnels, infantilisation des parents et technologies

En réalité, ces relations sont de plus en plus souvent *anesthésiées* et en quelque sorte *suspendues* par diverses voies qui ont toutes pour but de *contourner et court-circuiter les conflits nécessaires entre l'autorité parentale majeure et la minorité* qui veut devenir majeure.

Dans les moments où l'enfant, qui *reconnaissait* cette autorité majeure et qui s'était construit en s'y *identifiant*, devient adulte, l'autorité parentale devient *insupportable* à ce devenir-adulte, qui ne

peut ainsi devenir adulte, c'est-à-dire *majeur*, qu'en *apprenant à rompre* avec cette autorité parentale, c'est-à-dire à la *critiquer*. Elle devient alors aux yeux de l'adolescent un « argument d'autorité », c'est-à-dire une autorité *arbitraire* régnant sur lui précisément comme sur un être mineur qu'elle empêche de devenir majeur. Les « relations parents-enfants » que Hauter prétend être « plus détendues » sont en réalité souvent *ce qui fait obstacle à ce devenir adulte* et participe à l'inverse d'une *infantilisation* des parents eux-mêmes³⁰ – devenus les « copains » de leurs enfants.

La conflictualité intergénérationnelle, qui est structurellement *nécessaire* au devenir adulte, fait fond sur ce que j'ai décrit ailleurs comme un complexe d'Antigone³¹, qui peut conduire à un processus de *sublimation négative* lorsque le travail de deuil qu'est la rupture du devenir adulte (appelée adolescence) ne conduit pas finalement à une reconnaissance et à une acceptation de la différence intergénérationnelle et de sa nécessité.

Car lorsque ce devenir adulte se passe bien et, en particulier depuis l'*Aufklärung*, lorsqu'il passe par cette *rupture nécessaire* qu'est le *passage de la minorité à la majorité*, le jeune adulte se place *sous l'autorité d'un savoir* qui *dépasse* et *sublime* le cadre familial conflictuel en l'introduisant *dans les savoirs* comme *champs de transindividuation rationnels*, forgés et tracés par des *controvertes logiques* qui englobent la conflictualité intergénérationnelle familiale, tout en la *déplaçant* vers un *autre champ de relations intergénérationnelles*, celui dont tout savoir, quel qu'il soit, est toujours un cas *autorisé*, précisément en cela que, dans ce *passage* vers l'âge adulte, il constitue un *tiers* (et toujours en prenant appui sur ce que Freud, après Groddeck, nomme le *ça* : c'est du moins ce que j'ai tenté de montrer dans *Prendre soin*³²).

Or, cette scène *normale et nécessaire* où la relation familiale se tend et devient conflictuelle pour que les mineurs puissent devenir majeurs a été court-circuitée par la captation et le *détournement de l'attention* individuelle, familiale et collective vers les objets des médias de masse, et à travers eux, vers les objets de la consommation – cette captation visant à canaliser le désir des individus vers les marchandises, détruisant ce qui pouvait fonder le *désir du groupe social* comme *circulation du désir entre les membres de ce groupe*.

Ces groupes sociaux et les institutions qui les instaurent comme tels ont été ainsi eux-mêmes court-circuités dans leur fonction de *formation de l'attention*, et en particulier, depuis l'*Aufklärung*, comme formation de la forme attentionnelle spécifique reposant sur la raison en puissance telle qu'elle ne peut passer à l'acte – à la *majorité* en acte – qu'à la condition d'être formée *en repassant par les controverses*

logiques qui sont à l'origine des disciplines dites rationnelles, et dont l'enseignement fait refaire le chemin aux enseignants.

Ce que montrent les enquêtes internationales que j'ai évoquées, c'est que cette attention est de nos jours massivement détournée et déformée dans toutes les catégories sociales, bien au-delà d'une marge qui représenterait 10 % de la population (on se demande d'ailleurs d'où François Hauter sort ce chiffre). Si les États-Unis et le Japon sont en quelque sorte « en avance » sur l'Europe, par exemple en ce qui concerne le *déficit de conversation à l'intérieur des familles* (qui aurait diminué en moyenne de 60 % en quinze ans aux États-Unis – le *mutisme des adolescents* étant devenu un très grave problème), la tendance est mondiale et avérée dans toute l'Europe, en France, en Allemagne et au Royaume-Uni notamment³³. C'est parce que cette catastrophe rend l'enseignement intergénérationnel impossible que des *charter schools* ont été mises en place pour entériner la calamité – et nous allons voir que cela relève de ce que Naomi Klein a appelé la *stratégie du choc*³⁴.

D'une façon générale, ce que François Hauter ignore ou dénie ici tout à fait est le rôle *destructif* que joue le marketing dans la relation intergénérationnelle. Le marketing, qui est devenu *essentiellement générationnel* depuis les années 1960, a purement et simplement *liquidé* la formation de cette relation en se substituant à elle dans tout ce qui concerne la transmission des énoncés symboliques qui relient les générations.

À cela, il faut cependant ajouter un autre facteur, que Hauter introduit lui-même en conclusion de son analyse :

Tout se passe comme si l'accélération des mutations technologiques et l'allongement de la durée de vie jetaient les générations de Français de plus en plus brutalement les unes contre les autres.

S'il n'a évidemment pas tort – et je vais développer moi-même longuement la question du rapport entre générations et technologies dans le dernier chapitre de ce livre³⁵ –, il néglige cependant deux points fondamentaux :

- d'une part, ces mutations concernent pour la plupart des technologies *rétiennelles* (et *relationnelles*) qui modifient elles-mêmes très en profondeur à la fois les savoirs et les rapports intergénérationnels ;

- d'autre part, le *marketing* s'est substitué là très précisément à la *puissance publique* qui assurait autrefois la socialisation des technologies rétiennelles³⁶, en tant qu'elles constituaient la

condition technologique de formation et de transmission des savoirs – que le marketing a « socialisées » comme toutes les autres technologies depuis les années 1960 *essentiellement* en direction des jeunes générations pour en faire les générations *vectrices* de ces technologies, générations qui sont ainsi devenues des *cibles privilégiées* dont il s'agit d'*exploiter le pouvoir de prescription* en *inversant* les rapports entre *minorité* et *majorité*, et en suscitant une rupture intergénérationnelle qui ne conduit plus *en rien* à une introduction dans des circuits de savoirs, mais au contraire à un *renforcement du discrédit qui frappe toutes les formes de savoirs*.

12. Savoirs et « destruction créatrice »

Dans la société occidentale, les savoirs qui sont enseignés dans les écoles sont issus des universités telles qu'elles existent depuis la création de l'université de Bologne en 1088.

Dans le contexte du consumérisme, c'est-à-dire de la « Destruction Créatrice » qui en est l'arrière-plan en matière de production, et qui suppose la constitution de départements de « recherche et développement » à travers lesquels les entreprises mènent une *guerre pour l'innovation et la destruction* technologique, *la place des universités, mais aussi la nature et le statut des savoirs et des connaissances en quoi ils consistent, et que l'école est en charge de transmettre au plus grand nombre, ont été radicalement bouleversés au cours du ^{xx}e siècle*.

C'est ce qu'évoque Jacques Derrida dans un texte sur lequel je vais revenir, où il analyse comment l'université est affectée par cette transformation de son dehors.

Du temps de Kant, ce « dehors » pouvait se limiter à une marge de l'Université. Encore n'est-ce pas si sûr ni si simple. Aujourd'hui en tout cas, c'est l'Université qui devient sa marge. Du moins certains départements de l'Université sont-ils réduits à cette condition. L'État ne confie plus certaines recherches à l'Université³⁷.

Cependant, il ne me semble pas que ce bouleversement *historique*, qui conteste radicalement, nous le verrons en détail, ce que, depuis la *Constitutio habita* de l'université de Bologne (1158), on aura posé en principe comme une *nécessaire autonomie des universités*, ait été à ce jour véritablement pensé *en tant que tel*, du moins en France. Ce bouleversement historique n'aura été pensé ni par l'Université, explicitement et collectivement (par la coopération des disciplines universitaires), ni par ceux qui sont en charge de la « réformer » : les représentants politiques. Que ce bouleversement ait été acté et

accompli à travers des actes politiques, par des actions, par des passages à l'action, ou qu'il ait fait l'objet d'analyses et d'études descriptives souvent très approfondies, cela ne signifie pas qu'il aurait été pensé et réfléchi *comme tel*. Il a plutôt été *intériorisé*, soit comme un *fait* à observer comme tel, mais non à mettre en débat, soit dans l'ignorance même de ce fait et de sa genèse historique, et, dans tous les cas, il s'agit d'un fait auquel il aura fallu se soumettre³⁸.

De cet état de fait, qui resterait donc un *impensé*, et dont on peut craindre qu'il ne conduise à des *actions irréfléchies et inconsidérées* – et, en quelque sorte, à des bêtises, à des bêtises concernant ce qui est fait pour lutter contre la bêtise qu'est la régression de la raison –, l'université et plus encore la philosophie dans l'université sont responsables bien plus que les représentants politiques, d'où qu'ils viennent : s'il y a une « autonomie » de l'université qui a quelque chose à voir avec la question de la « souveraineté », elle tient *précisément à cette responsabilité-ci*.

C'est l'université qui, depuis cette autonomie (celle que confère, depuis l'*Aufklärung*, le *passage à l'acte de la majorité* au sens de Kant : en lutte contre la minorité), doit *nourrir* la société – et en particulier la sphère politique, c'est-à-dire citoyenne – en *concepts* à partir desquels les représentants de cette sphère doivent présenter aux citoyens les *propositions* à travers lesquelles ils prétendront les représenter.

La *responsabilité de l'université* est le sujet du présent livre, qui tente de poursuivre en cela la réflexion d'Adorno et Horkheimer, mais *en repassant par les chemins qu'aura tracés après eux la « pensée française »* – s'il est vrai qu'en fin de compte *l'université et l'école de demain* seront les institutions par où la raison en puissance, telle qu'elle est toujours *accompagnée de son ombre*, la *déraison en puissance*, pourra et devra redevenir une raison en acte, c'est-à-dire *luttant avec cette ombre* contre le passage à l'acte comme bêtise ou comme folie. Mais *avec* cette ombre, cela signifie non seulement *contre* elle, mais en *comptant* avec elle, en comptant *sur* elle et même en *s'appuyant* sur elle.

L'ombre est des deux côtés – et sa raison (la raison de cette ombre, c'est-à-dire sa nécessité) doit *faire avec cette ombre elle-même*³⁹, en pensant à *partir* de son ombre, *sinon plus vite* que son ombre (comme si la lumière venait toujours plus tard que l'ombre, trop tard pour l'ombre). Cette ombre est celle du *pharmakon*⁴⁰, et des effets qu'il produit sur l'âme noétique (science et inscience, lumière et ombre) telle qu'une *conscience éclairée* ne peut y surgir que *depuis un inconscient toujours obscur*, à la fois *part d'ombre et part de feu*⁴¹.

Quant à la *bêtise*, revenons-y, et je pense à la fois, cette fois,

– à ces *bêtises* que *fait* Épiméthée, à ses *actes*, et d'abord à cet acte qui serait le *défaut originel d'origine* des êtres pharmacologiques que nous sommes⁴², constituant un *fonds préindividuel* à partir duquel Deleuze tente de penser la bêtise⁴³, et où Derrida voit un *fond sans fond* (« un *Urgrund* et un *Ungrund* »)⁴⁴,

– et à cette « grosse bêtise » (*große Dummheit*) que Heidegger aura admise pour qualifier son *aveuglement* devant la régression par où l'autodestruction – dont parlent Polanyi aussi bien qu'Adorno et Horkheimer – s'accomplissait alors en Allemagne.

Je pense aussi à un *bêtisier élargi* à partir de celui de Flaubert où seraient recensées tant de bêtises qu'aura finalement toujours dites ou écrites, un jour ou l'autre, *chacun d'entre nous*, y compris les plus grands parmi nous, c'est-à-dire « les moins bêtes », et parfois au moment même où ils parlaient de la bêtise ambiante – comme s'il était non seulement difficile mais *impossible de ne pas dire de bêtises à propos de la bêtise*.

Pour autant qu'elles proviennent en quelque part (une part d'ombre et de feu, c'est-à-dire de *lumière*) de ce que l'on appelle *penser*, et *devraient en cela contribuer* à « nuire à la bêtise⁴⁵ », les institutions académiques (scolaires et universitaires) seraient formées d'êtres raisonnables en acte, appelés *pour cette raison* maîtres et professeurs – ce dont doutent cependant, et de plus en plus souvent, non seulement les élèves et les étudiants de ces maîtres et professeurs, tout comme les parents de ces jeunes gens doutent que leurs maîtres et professeurs soient *en effet* raisonnables en acte. Mais également, finalement et *surtout*, *ce sont ces professeurs eux-mêmes qui en doutent* – et je parle ici en particulier des professeurs d'université.

C'est si vrai qu'en large part la philosophie du *xx^e siècle*, en particulier en France, aura consisté à *mettre en doute* la belle construction de l'esprit qui voyait dans la *modernité*, et dans le processus social et historique en quoi elle consista – la *modernisation* –, une réalisation politique et économique des buts de l'*Aufklärung*. Avec la mise en question de cette construction de la philosophie moderne, dont l'*Aufklärung* est comme le point culminant, ce sont ses concepts fondamentaux qui vacillent : sujet, raison, vérité, responsabilité, souveraineté, etc. Et finalement, en particulier chez Derrida à la fin de son immense périple, *l'idée de bêtise elle-même*, et *le savoir lui-même comme possibilité de lutter contre elle*, sont mis en question⁴⁶.

13. Idiotie, bêtise et stupidité

Dans son dernier séminaire, publié sous le titre *La Bête et le*

Souverain, Jacques Derrida a consacré de longues analyses aux questions de l'animal, de la bête, de la bêtise et de la souveraineté. Dans quelle mesure ces analyses peuvent-elles nourrir une réflexion nouvelle sur la crise actuelle de la souveraineté, confrontée à l'actuelle destruction de la souveraineté politique par le capitalisme financiarisé ? Ma réponse sera claire, immédiate et brutale : je crains qu'elles ne le puissent que dans une très piètre mesure, et cela signifie que face à la catastrophe en cours

- nous sommes gravement désarmés,
- il est urgent de reconstituer notre arsenal conceptuel.

Dans ce séminaire, Derrida se réfère à un ouvrage d'Avital Ronell, *Stupidity*⁴⁷, où celle-ci met en question la possibilité même de lutter contre la bêtise. Elle le fait notamment parce que, comme le souligne Derrida, les limites de la langue, celles qui par exemple empêchent de traduire le mot français *bêtise* autrement que par le mot anglais *stupidity*, ces limites purement *factuelles* et « bêtes » *en cela même* sont insurmontables : cette impossibilité de penser la bêtise en anglais autrement qu'à partir de la *stupidity* de l'anglais tient à l'*idiotie* des *idiomes*, et à leur *idiomaticité irréductible*, qui est toujours aussi en quelque façon leur facticité comme bêtise ou *stupidity* insurmontables – par exemple, toutes ces bêtises dues à des erreurs de traduction qui masquent l'impossibilité de la traduction.

Derrida avait médité tout cela à partir d'un défaut : le *schibboleth*, ce défaut de prononciation qui frappe les Éphraïmites, comme la langue de Moïse d'ailleurs ne se donne qu'en bégayant. De cet état de fait idiomatique qui frappe *par avance* tout esprit de *stupeur*, cette *stupor* qui (souvent due d'ailleurs à un état de choc) donne cette *stupidity*, Ronell pose comme point de départ de sa réflexion qu'une lutte contre la bêtise, en particulier par une puissance publique, est littéralement vaine – pour ne pas dire bête ou stupide :

Il serait tentant de partir en guerre contre la bêtise [*stupidity*] comme s'il s'agissait de quelque chose dont on peut triompher [...]. On imagine difficilement dans quelles circonstances un organisme national ou territorial, voire le gouvernement des États-Unis, pourrait déclarer la guerre à la bêtise de la même façon qu'il a pu se lancer dans une guerre à grande échelle contre la drogue. L'objet présumé de cette guerre [...] avait au moins une ombre de matérialité. Mais la bêtise excède ou annihile toute matérialité⁴⁸.

Ces propos supposent :

1. qu'une guerre est ce qui doit triompher, et qu'il n'est pas possible

de lutter contre *ce qui revient toujours* – ce qui est *évidemment faux* – : « faire la guerre » au sens de *lutter contre un état de fait*, par exemple l'injustice, ce qui est en principe le but d'une organisation politique telle que beaucoup parmi nous la conçoivent, cela ne veut pas dire : croire que l'on puisse vaincre l'injustice ;

2. que la bêtise n'est pas liée à la matérialité ; or, si l'on accepte de poser que ce que Platon décrit comme un empêchement de penser par la pratique sophistique de ce *pharmakon* qu'est l'écriture est un état de bêtise aussi bien que de *stupidity* (de stupeur), alors il est évident qu'il y a au moins des cas où la bêtise procède d'une certaine matérialité, celle de la trace, et de ce que Derrida appelait le supplément, et peut-être pourrions-nous poser qu'en général *la bêtise est liée à l'extériorisation dans des traces*, c'est-à-dire : à ce qui provient de la faute d'Épiméthée et *qui rend possible ce que Marx appellera bien plus tard la prolétarianisation*.

Si cela était vrai, alors on pourrait poser en principe qu'il est possible de lutter (sans illusion de quelque victoire que ce soit) contre la bêtise. C'est le point de vue que je défendrai ici, et pour lutter contre un état de fait économique et politique qui a conduit au règne de la bêtise et au renoncement de la philosophie et de l'université à lutter contre cet état de fait – confronté en particulier à cet état de choc qu'est encore pour l'esprit la société industrielle, et qu'elle est en permanence.

Avital Ronell pose en outre, et c'est là le fondement de cette première affirmation, qu'il est impossible d'opposer la bêtise et le savoir :

La bêtise ne peut être simplement opposée au savoir, pas plus qu'elle ne constitue l'autre de la pensée⁴⁹.

Si je suis en désaccord radical avec l'idée qu'il n'est pas possible de lutter contre la bêtise, je pense, tout comme Avital Ronell (qui doit ce point de vue à Nietzsche), que le savoir ne peut pas être séparé de la bêtise. Mais je considère

- que cette situation est pharmacologique,
- que la bêtise est la loi du *pharmakon*,
- que le *pharmakon* est la loi du savoir, et qu'une pharmacologie pour notre temps doit penser à même le *pharmakon*, que j'appellerai aussi, aujourd'hui, l'ombre.

C'est dans le *pharmakon* qu'il faut trouver les ressources pour lutter contre la bêtise : il faut *pratiquer* la pharmacologie positive, ce que la poésie fait par exemple avec l'idiotie de l'idiome à partir duquel elle

produit de l'*idios*, c'est-à-dire de la singularité, c'est-à-dire de l'individuation.

Et je crois que c'est ce que dit Nietzsche qui, tout en posant que la bêtise est constitutive du savoir, définit la philosophie comme ce qui veut « nuire à la bêtise ». En cela, je me range derrière Nietzsche et Deleuze plutôt que du côté de Derrida et Ronell, et d'autant plus résolument que tant de doutes quant à la possibilité même de lutter contre la bêtise n'auront pas empêché ces professeurs de *professer*⁵⁰, au sens où c'est là, pour Derrida, la profession de professeur et comme professeur de la *vérité* – ils n'auront pas empêché Derrida d'en revendiquer le droit, et même de le revendiquer comme un droit *souverain* :

La valeur de souveraineté est aujourd'hui en pleine décomposition. Mais il faut veiller à ce que cette déconstruction nécessaire ne compromette pas, pas trop, la revendication de l'université à l'indépendance, c'est-à-dire à une certaine forme très particulière de souveraineté que j'essaierai de préciser plus tard⁵¹.

Ainsi, tous comptes faits – « toutes choses égales par ailleurs », comme on dit –, il resterait que le rapport institué à la raison de ces professeurs qui auraient finalement toujours *un droit et donc un devoir souverains* leur conférerait dans cette mesure *une responsabilité tout à fait exceptionnelle* – dans un moment où la déraison, mais aussi la bêtise et la bassesse, et, avant elles, le doute, semblent *dominer* le monde et s'emparer de tous, l'éducation étant donc devenue, en France, en 2011, la *première* préoccupation des Français :

Pour 60 % des Français interrogés, l'éducation vient en tête de leurs attentes prioritaires en matière d'action publique. En hausse de près de 20 % par rapport à la précédente vague d'enquête (datant de 2010), alors que jusqu'ici la priorité des Français était l'emploi et la lutte contre le chômage (qui arrive désormais en deuxième position)⁵².

14. La « génération déclassée » s'adresse à la « génération lyrique »

Quant à l'éducation, François Hauter, comme chacun d'entre nous, raisonnables en puissance ou en acte, ferait bien de lire et d'écouter ce que nous disent en 2008 les auteurs de la *Lettre ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*⁵³, qui se présentent eux-mêmes comme constituant la « génération déclassée⁵⁴ », et qui s'adressent à la « génération lyrique⁵⁵ » à laquelle appartiennent leurs parents.

Cette génération déclassée n'est plus tout à fait la « jeune génération ». Elle est plutôt une génération intermédiaire entre la nouvelle génération (celle des fameux « natifs du numérique ») et la génération du « baby boom » et de 1968 – dont je dirai plus tard pourquoi il faut l'appréhender comme celle des « natifs de l'analogique ». C'est autrement dit une génération de jeunes adultes qui s'adresse à leurs parents, qui peuvent être eux-mêmes de jeunes grands-parents.

Ces auteurs anonymes, on le voit d'évidence au style, au vocabulaire et au ton de leur lettre ouverte, ne font pas partie des 10 % de la population supposément pathologiques, conflictuels et faisant peur. Ce sont plutôt de jeunes diplômés, qui se présentent – ainsi d'ailleurs qu'une partie de la jeunesse tunisienne au début de l'année 2011, et celle du mouvement Occupy Wall Street⁵⁶ – comme des diplômés précaires :

En tant que précaires, diplômés de l'enseignement supérieur dont les aspirations personnelles et professionnelles sont revues quotidiennement à la baisse [...], en tant qu'addicts incurables qui ont été abandonnés depuis l'enfance dans les bras de la société de consommation, [...] nous allons dire ce que personne n'ose dire, [...] ce qui ne se dit pas, hurler ce qui se tait et vous allez écouter, déciller vos yeux, ouvrir vos oreilles⁵⁷.

Cette « génération déclassée » – qui voudrait pouvoir accéder à tout ce que la « génération lyrique » a honni⁵⁸ et a contribué en cela à liquider (peut-être en rationalisant une situation qui s'installait de fait, et en croyant par là en faire un nouveau droit⁵⁹) –, cette « jeune génération » devenue adulte, qui a parfois des enfants dont la génération lyrique est en général incapable de s'occuper, ne veut pas et ne croit pas faire peur aux générations précédentes, c'est-à-dire à la génération lyrique devenant âgée et qui devenait elle-même adulte vers 1968 (tels François Hauter et moi-même).

Cette génération déclassée n'a pas non plus le sentiment d'être ou d'avoir été un objet d'attention de la part de parents responsables, comme Hauter croit que les parents d'aujourd'hui le sont. Tout au contraire, la génération déclassée a le sentiment de ne pas avoir elle-même les *moyens* de devenir une génération de parents responsables, ayant été *abandonnée* par ses parents. Et se sentant ainsi abandonnée, cette jeune génération a peur, et non seulement cela : elle est proprement *désespérée*.

Nous avons peur, [...] nous n'osons même pas en parler entre nous. [...] Vous nous questionnez sur nos plans de carrière quand nous luttons chaque jour contre l'envie de nous jeter sous le

métro... [...]. Nous n'avons ni le temps, ni l'argent, ni la force de faire un geste pour la planète⁶⁰.

Cette génération se sent déclassée d'abord parce qu'elle se sent sans pères, et par là même privée de la possibilité d'élaborer son désir et précipitée dans la pulsion que suscite et exploite l'usine à faire faire des cauchemars et à désensibiliser qu'est devenue la société du spectacle :

Fight Club : le miroir de notre génération sans pères, conduite à prendre du plaisir en se cognant jusqu'au sang pour ressentir quelque chose [...]. Nous n'avons pas eu à faire le mur pour draguer. La pornographie s'affichait au kiosque à journaux⁶¹.

À défaut de recevoir de la génération qui l'a engendrée et donc précédée le savoir qui permet de surmonter un conflit intergénérationnel en le sublimant, conflit et transmission de savoir sans quoi il n'est pas possible de devenir adulte, et qui n'auront donc pas eu lieu, la génération déclassée incline au pire (et tend ainsi vers ce que j'ai tenté d'analyser ailleurs comme une sublimation négative⁶²) :

Au point où nous en sommes, nous espérons que ce soit pire [...]. Non, nous ne sommes pas heureux [...]. Après ne pas nous avoir appris à nager, vous nous reprochez de nous noyer [...]. Nous ne sommes pas une génération [...]. Nous vous demandons ce qui vous a pris de nous engendrer et vous nous répondez « je ne sais pas »⁶³.

Ces *parents qui ne savent pas* et qui deviennent à présent des grands-parents incapables d'éprouver de la honte ont mangé leurs enfants tout en leur reprochant leur absence de « conscience politique » :

Nous, vos enfants, nous sommes différents de tout ce qui a existé auparavant : nous ne ressemblons à rien [...]. Vous nous avez consommés [...]. Vous nous dites que vous nous avez ratés, vous n'avez vraiment honte de rien [...]. Nous n'exploserons pas : nous avons implosé [...]. Nous sommes les premiers dans l'Histoire à être plus pauvres que nos parents [...]. Nous sommes usés⁶⁴.

Ceux qui signent au nom de la jeune génération cultivée et déclassée cette lettre ouverte adressée à leurs vieux parents en âge de devenir grands-parents, ceux-ci, vivant en situation de précarité et *ne pouvant devenir adultes en réalité*, c'est-à-dire *autonomes en acte*, à défaut des moyens de l'être comme du savoir de l'être, si l'on peut dire, et selon leurs dires, mettent en cause la psychanalyse sur un mode proche de celui de Christopher Lasch, à savoir comme facteur de

dépolitisation ou de désocialisation – Lasch accusait sa propre génération de tout psychologiser et de tout narcissiser, et de régresser en cela⁶⁵ – :

La notion de collectivité cède le pas à la conscience individuelle, qui est l'objet même de la psychanalyse [...]. La conscience sociale et le malaise collectif sont remplacés par la névrose individuelle [...]. Désormais, toute personne tentant d'expliquer, de formuler ou d'analyser un mal-être personnel selon une grille de lecture sociétale est systématiquement renvoyée à la névrose [...]. Après vingt ans de psychanalyse, vous n'avez toujours pas résolu vos problèmes avec vos parents [...]. Quand allez-vous comprendre que le problème, c'est vous⁶⁶ ?

Le psychocentrisme narcissique de cette génération (narcissisme qui cependant n'est sans doute pas également présent dans la population d'employés et d'ouvriers contemporaine de la génération dite lyrique – et on a l'impression que les signataires sont avant tout des enfants de professeurs, d'intellectuels, d'artistes, de psychothérapeutes ou de cadres supérieurs passés par la contestation, bref, la génération de ceux que l'on nomme parfois des « bobos »), ce psychocentrisme aurait rendu l'éducation de la génération déclassée tout simplement impossible et inexistante :

Vous avez été les parents sauvages. Votre éducation : zéro pointé [...]. Nous n'avons pu vivre d'adolescence, à la maison l'adolescent c'était vous⁶⁷.

Il faut lire ce petit livre qui dit une terrible souffrance, qui dit souvent vrai, et qui donne beaucoup à penser, bien qu'il me semble reposer sur un grave malentendu en ce qui concerne les chaînes de causalités qu'il dénonce.

Car il fait de l'incurie de ces parents, non pas terribles mais invalides, l'origine d'une situation dont ils sont plutôt eux-mêmes des effets. C'est du moins ce que j'ai tenté de montrer dans *Mécréance et discrédit*. La destruction des dispositifs d'identification et de sublimation sans lesquels il n'y a pas d'investissement social possible n'est pas *causée* par le narcissisme supposé de cette génération, comme le prétend Lasch. C'est au contraire le système industriel de captation, de canalisation et de déformation du désir, de l'investissement, de la sublimation *et donc de la raison* qui crée et exploite ce narcissisme. La notion de narcissisme de Lasch est d'ailleurs très rudimentaire : elle relève d'une psychanalyse de bazar.

Du coup, les auteurs de la lettre ouverte *font exactement ce qu'ils dénoncent* : ils accusent la supposée tare psychocentrique *et donc*

psychique elle-même de leurs parents d'être à l'origine de leurs problèmes socio-affectifs – faisant ainsi apparaître au cœur du social la question psychique, et mettant ainsi en évidence l'impertinence de l'opposition entre psychique et social qu'ils répètent eux-mêmes cependant. Ils font du psychisme de leurs parents la cause de leur misère, mais ils sont aveugles comme eux aux processus qui ont créé cet état de fait, et qui ne sont pas simplement psychiques, mais psychosociaux.

S'ils ne voient pas ces processus, c'est parce que les universitaires, dont je fais partie, nous qui enseignons et formons ces jeunes diplômés, nous n'avons pas su le leur montrer – et parce que nous n'avons pas encore vu nous-mêmes ces processus, n'ayant pas encore su répondre aux questions que posaient Adorno, Horkheimer et Polanyi, notamment.

15. De la doctrine « Choc et effroi » à l'état de choc chronique dans la guerre économique mondiale

Ces malentendus sur les chaînes de causalités sont induits par un aveuglement aux logiques, aux armes et aux buts de la guerre économique que Naomi Klein appelle le *capitalisme du désastre*, et dont l'une des principales armes est ce qu'elle a nommé une stratégie du choc – cette guerre étant tout à la fois psychologique, économique et idéologique.

Naomi Klein décrit et théorise la stratégie du choc en montrant tout d'abord la façon dont l'administration Bush fils aura tiré parti des conséquences catastrophiques de l'ouragan Katrina pour totalement liquider le système éducatif public des États-Unis d'Amérique en suivant les recommandations de Milton Friedman qu'elle résume ainsi :

Au lieu d'affecter à la remise en état et au renforcement du réseau des écoles publiques de La Nouvelle-Orléans une partie des milliards de dollars prévus pour la reconstruction de la ville, le gouvernement devrait accorder aux familles des « bons d'études » donnant accès à des écoles privées (dont bon nombre à but lucratif) subventionnées par l'État⁶⁸.

L'état de choc créé par l'ouragan Katrina doit être mis à profit pour *finir de liquider* un système éducatif qui a *déjà* été mis en faillite par les médias de masse détournant et monopolisant l'attention des élèves et des étudiants, tout aussi bien que par un discrédit frappant toutes les formes de savoirs (savoir-faire, savoir-vivre, savoir-théoriser), et avec eux, les professeurs en charge de les transmettre et de les enseigner, et

plus largement, et par voie de conséquence, par une *dé légitimation des générations ascendantes* en général et une *destruction des relations intergénérationnelles*.

Or, c'est dans cette logique de liquidation définitive que, selon Naomi Klein, apparaissent les *écoles à charte*, c'est-à-dire les *charter schools* concélébrées par François Hauter. À la suite de Katrina,

l'administration de George Bush [...] versa des dizaines de millions de dollars destinés à convertir les écoles de La Nouvelle-Orléans en « écoles à charte », c'est-à-dire en établissements subventionnés par l'État, mais administrés par des entités privées n'obéissant qu'à leurs propres règles [...]. Dix-neuf mois après les inondations, alors que la plupart des pauvres de la ville étaient encore en exil, presque toutes les écoles publiques de La Nouvelle-Orléans avaient été remplacées par des écoles à charte exploitées par le secteur privé [...]. Selon le *New York Times*, La Nouvelle-Orléans servait à présent de « principal laboratoire à des écoles à charte »⁶⁹.

Et Naomi Klein cite ce commentaire où l'American Enterprise Institute, think-tank qui s'inspire de l'École de Chicago, se félicite de voir que

Katrina a accompli en un jour [...] ce que les réformateurs du système d'éducation ont été impuissants à faire malgré des années de travail⁷⁰.

Autrement dit, les chocs et catastrophes en tout genre sont mis à profit pour démolir et désintégrer les systèmes sociaux qui furent élaborés dans le sillage à la fois des Lumières faisant de l'enseignement pour tous le principal idéal républicain et du *New Deal* : telle est la guerre économique que Naomi Klein appelle le

« capitalisme du désastre », [...] type d'opération consistant à lancer des raids systématiques contre la sphère publique au lendemain de cataclysmes et à traiter ces derniers comme des occasions d'enranger des profits⁷¹.

Nous verrons cependant dans les chapitres suivants⁷² que *c'est bien plus généralement la technologie qui sert, en particulier depuis la révolution conservatrice dont Milton Friedman a été le principal idéologue, à créer des chocs et des destructions*, psychologiques aussi bien que sociaux et économiques, et, par là, à *paralyser la pensée et à tuer dans l'œuf toute possibilité alternative*.

Le capitalisme du désastre qui met en œuvre cette stratégie est une version fondamentaliste du capitalisme,

inspirée par Friedman et ses disciples.

Leur stratégie : attendre une crise de grande envergure, puis, pendant que les citoyens sont encore sous le choc, vendre l'État, morceau par morceau, à des intérêts privés⁷³.

Selon ces *stratégies de la guerre économique*, qui est mondiale et dont les armes et les tactiques ont été en grande partie testées par Friedman au Chili après le renversement et l'assassinat de Salvador Allende par Pinochet en 1973 puis généralisées notamment à travers le FMI dans les pays en développement endettés à l'extrême à l'ère postcoloniale⁷⁴, et finalement *mises en œuvre aux États-Unis eux-mêmes après la catastrophe du 11 septembre 2001, puis à l'occasion de l'ouragan Katrina*,

seule une crise [...] peut produire des changements [...]. En cas de crise, [il faut] intervenir immédiatement pour imposer des changements rapides et irréversibles à la société éprouvée par le désastre⁷⁵.

La stratégie du choc mène sa guerre psycho-sociale en profitant des traumatismes collectifs :

Telle est désormais la méthode privilégiée pour aider l'entreprise privée à réaliser ses objectifs : profiter des traumatismes collectifs pour opérer de grandes réformes économiques et sociales⁷⁶.

Mais nous verrons pourquoi la technologie est ce qui permet, bien au-delà de la doctrine « choc et effroi⁷⁷ », non seulement d'exploiter ces traumatismes, mais de les *provoquer* et, finalement, d'en faire le quotidien de la guerre économique mondiale qu'est devenu le capitalisme, à partir du moment où ce que Schumpeter théorisa comme la Destruction Créatrice, qui fut à la base du modèle consumériste dans les années 1910 aux États-Unis, aura été mis en œuvre dans le contexte de la révolution conservatrice – c'est-à-dire en dehors de toutes les limites qu'imposaient jusqu'alors l'État et la puissance publique en général, devenus en cela « le problème et non la solution » aux yeux de Ronald Reagan.

Et nous verrons aussi, cependant, que *les chocs technologiques ne permettent au « capitalisme du désastre » qui mène la guerre économique mondiale de provoquer des traumatismes* à travers lesquels il détruit le social tout aussi bien que le psychique, et tout cela du même mouvement, et, avec eux, les savoirs tels qu'ils relient précisément le psychique au social, *que parce que la raison et plus généralement la pensée, et la pensée politique en particulier⁷⁸, ont elles-mêmes totalement échoué à penser la technique et la technologie en général*, qui sont des *pharmaka*, c'est-à-dire des remèdes tout autant que des poisons.

Et, à cet égard, l'invention de nouveaux modèles éducatifs et de nouvelles « formes savoirs » dans le contexte de choc extraordinaire que constitue la mise en place du système technologique numérique par rapport à toutes les structures sociales modernes est un impératif qui seul permettra de lutter contre les modèles sommaires des *charter schools*. Celles-ci ont été souvent créées à l'initiative de parents se rapprochant de professeurs pour tenter d'inventer des solutions face à des situations d'échec évidentes. Quelles que puissent être les causes de ces échecs, les parents ne veulent pas attendre que l'institution trouve le temps et la voie d'alternatives institutionnelles pour s'occuper de leurs propres enfants, et ces parents ont bien raison de ne pas vouloir attendre, même s'ils peuvent faire erreur dans leur façon d'analyser le problème et d'y répondre. C'est pourquoi il ne suffit certainement pas, face aux agressions menées contre l'enseignement public, de dénier qu'il ne remplit plus ses missions, quelles que soient les causes de ce fait évident.

Ayant créé moi-même, avec mon épouse, une sorte d'école en dehors de tout circuit public, quoique avec une aide du conseil régional du Centre, je voudrais proposer ici une approche plus complexe : l'analyse de Naomi Klein est évidemment pertinente, et je vais revenir sur sa théorie du choc et de la stratégie du capitalisme du désastre plus en détail dans les chapitres suivants. Je pense qu'elle a tout à fait raison de resituer et par là de réévaluer l'émergence des écoles à charte dans ce contexte. Mais il n'en reste pas moins qu'il faut inventer, et que de nouveaux partages s'opèrent ou veulent s'opérer entre puissance publique, académies, sociétés savantes, société civile et citoyens dans le contexte des réseaux numériques et de ce qu'ils mettent en œuvre, à savoir une société contributive fondée sur la production et le partage de rétentions tertiaires⁷⁹.

Cette société, qui tente de se mettre en place, veut inventer un nouveau dispositif socio-thérapeutique fondé sur un nouveau partage des responsabilités, c'est-à-dire sur *une nouvelle conception de la majorité* aussi bien du point de vue psychique que du point de vue politique et du point de vue économique, qui soit aussi la base d'un autre modèle industriel et d'une nouvelle forme d'économie : l'économie de la contribution⁸⁰.

Pourquoi et comment ces questions peuvent-elles et doivent-elles venir au cœur de la mission académique, et plus précisément de la responsabilité des universités, c'est le sujet que j'aborderai dans la deuxième partie, et pour quoi je ferai des propositions précises⁸¹. Mais, avant cela, il me faut examiner comment la pensée dite post-structuraliste, en faisant et en ne faisant pas écho aux alertes lancées par Adorno, Horkheimer et Polanyi, aura et n'aura pas permis

d'avancer dans cette voie, aura et n'aura pas permis de prendre *et de partager* ces nouvelles responsabilités.

1- Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Gallimard, coll. « Tel », 1983, p. 15.

2- *Ibid.* Voici le texte allemand : « *Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.* »

3- Louis Dumont, « Préface » à *La Grande Transformation* de Karl Polanyi, *op. cit.*, p. I.

4- Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 22.

5- Cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, *op. cit.*

6- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 120.

7- Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 17.

8- Cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Rétention ».

9- En particulier dans *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée, 2001, p. 212.

10- Nous verrons (*infra*, p. 92) que cette perspective « rétentionnelle » sur la formation du savoir est comme une synthèse de deux analyses de Nietzsche dans *Le Voyageur et son ombre* et *La Généalogie de la morale*.

11- Cette hégémonie n'étant cependant plus celle que Gramsci pouvait connaître : ce n'est plus celle de la bourgeoisie.

12- C'est cette déchéance de l'inquiétude noétique qui fait l'horizon des analyses de Dominique Lecourt dans *Contre la peur* (PUF, 1990). Que l'inquiétude soit cependant la *condition* de la pensée, au sens où Hegel en fait précisément le principe dialectique de la réflexivité de la raison comme son négatif, ou comme épreuve de la honte qui, confrontée à la bêtise, oblige à penser, et que l'inquiétude puisse aussi engendrer ce qui *paralyse* la possibilité de penser, c'est sans doute ce qui reste à penser face à ce que je tente de décrire comme la condition pharmacologique de la pensée, où le *pharmakon* est le facteur d'une inquiétude primordiale et irréductible, c'est-à-dire *non dialectisable*.

13- *Hypomnēmata* dont l'écriture alphabétique est une occurrence au sein de laquelle les canons de la raison eux-mêmes se forment et s'actualisent historiquement et socialement durant la période qui va de la pensée présocratique à la naissance de la philosophie à proprement parler.

14- C'est donc d'un renversement de l'*autos* qu'il s'agit. Et de fait, nous verrons (*infra*, p. 306-307) qu'il s'agit pour Polanyi de poser en principe la nécessité d'une hétérogénéité – en l'occurrence, d'une hétérogénéité des causalités.

15- Au sens que Simondon donne à cette expression dans *Imagination et invention* (Éditions de la Transparence, 2008), par exemple, p. 13-14.

16- Cf. *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 133 et mon commentaire dans *La Technique et le Temps 3*, *op. cit.*, p. 67-68.

17- Cf. Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, Vrin, 1997, et *infra*, p. 309.

18- François Hauter, « L'école fabrique des élites, pas des équipes », *Le Figaro*, 29 juillet 2011.

19- « L'Allemagne ou le Royaume-Uni connaissent les mêmes difficultés. Les Britanniques et les Américains réagissent avec les *charters schools* : les gouvernements donnent aux parents et aux professeurs les moyens de collecter les deniers publics sur la même base par élève que le système public... »

20- « Dans les quartiers défavorisés des grandes villes américaines, les *charters schools*,

[sic] inventives et dynamiques, obtiennent des résultats spectaculaires. »

21- J'appelle ainsi la société où tout est devenu objet de modélisation et d'activité industrielles – distribution, santé, loisirs, éducation, etc. –, point de vue qui est évidemment en rupture complète avec la fable de la « société postindustrielle ». Sur ces questions, cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Industrie ».

22- François Hauter, « L'école fabrique des élites... », *op. cit.*

23- Compétition que François Hauter dénonce ici, mais qu'il célèbre lorsqu'elle consiste à mettre en compétition les établissements les uns avec les autres et donc les enseignants. Ainsi approuve-t-il la mise en concurrence entre les établissements induite de fait par la suppression de la carte scolaire : « L'État s'efforce discrètement de contourner les dogmes par petites touches. Il a d'abord supprimé la carte scolaire. [...] Il renforce également le pouvoir des directeurs d'école, et en leur offrant l'autonomie... » etc. Si l'on veut défendre cette mise en concurrence des établissements et la logique de « confrontation » dont elle relève tout en dénonçant quelques lignes plus loin cette même logique en tant qu'elle « dresse les jeunes les uns contre les autres dès l'enfance », il faut dire pourquoi ce qui serait mauvais entre les jeunes individuellement serait bon entre les établissements. Si ce n'est pas inconcevable, cela nécessite explication.

24- Cf. *Lettre ouverte à cette génération qui refuse de vieillir* (http://editionsterrenoire.com/site/%20FTP/p_lett.htm) et *infra*, p. 61 et suivantes.

25- Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Vrin, p. 37 : « L'État est soit républicain, soit despotique. Le Republicanisme est le principe politique qui admet la séparation du pouvoir exécutif (gouvernement) et du pouvoir législatif ; le despotisme exécute de sa propre autorité les lois qu'il a édictées, c'est donc la volonté générale en tant qu'exercée par le souverain comme sa volonté privée. »

26- François Hauter, « L'école fabrique des élites... », *op. cit.*

27- Par exemple, ce grand-père qu'une campagne publicitaire de Canal J ridiculisait – cf. *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, p. 14.

28- Michel Desmurget, *TV lobotomie. La vérité scientifique sur les effets de la télévision*, Max Milo, 2011.

29- Que le malaise intergénérationnel affecte tous les milieux sociaux, c'est l'un des points importants d'une enquête de Dominique Pasquier dans les lycées, *Cultures lycéennes. La tyrannie de la majorité*, Paris, Autrement, 2005.

30- Cf. *Prendre soin*, *op. cit.*, p. 30 et suivantes.

31- Cf. *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Galilée, 2006, p. 53.

32- Cf. *Prendre soin*, *op. cit.*, p. 23.

33- *Pour en finir avec la mécroissance*, *op. cit.*, p. 34-35.

34- Cf. *infra*, p. 67.

35- Cf. *infra*, p. 334.

36- Sur ce point, cf. *infra*, p. 103-104.

37- Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, p. 412.

38- Je vais revenir en détail sur cette question, voir *infra*, p. 145.

39- J'emploie ici ce mot avec Nietzsche (cf. *Humain trop humain 2, Le Voyageur et son ombre*, en particulier le §10, « Ne pas sentir ses nouvelles chaînes ») : « Aussi longtemps que nous ne nous sentons pas dépendre de quoi que ce soit, nous nous estimons indépendants : sophisme qui montre combien l'homme est orgueilleux et despotique. Car il admet ici qu'en toutes circonstances il remarquerait et reconnaîtrait sa dépendance dès qu'il la subirait, son postulat étant qu'il vit *habituellement* dans l'indépendance et qu'il éprouverait aussitôt une

contradiction dans ses sentiments s'il venait exceptionnellement à la perdre. »

40- Cf. *infra*, p. 115 et *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Pharmakon ».

41- Sur le feu, cf. le cours du 9 octobre 2010, séance 2, que j'ai donné à l'école d'Épineuil sur www.pharmakon.fr.

42- C'est en raison de la bêtise d'Épiméthée que les mortels, c'est-à-dire les êtres prothétiques, apparaissent avec Prométhée, le clairvoyant compensant cette bêtise par un vol. Cf. *La Technique et le Temps 1* et *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*.

43- Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 196 et *infra*, p. 83.

44- Cf. Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, 2002-2003, Galilée, 2010, p. 244, et *infra*, p. 86-87 ; *Urgrund und Ungrund* sont des termes employés par Heidegger dans *L'Introduction à la métaphysique*, Gallimard, coll. « Tel », 1980, p. 15 : « Chercher le fondement, chercher le fond, cela signifie : approfondir [...] Du fait du questionner lui-même, ceci reste ouvert, à savoir si ce fondement fonde véritablement [...] si c'est un fondement originaire (*Ur-grund*), ou bien [...] si c'est un abîme (*Ab-grund*) ou encore [...] un fond qui n'en est pas un, un pseudo-fondement (*Un-grund*). »

45- Cf. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 328.

46- Cf. Séminaire. *La Bête et le Souverain*, *op. cit.*, par exemple p. 249.

47- Avital Ronell, *Stupidity*, Stock, 2006.

48- Avital Ronell, *Stupidity*, *op. cit.*, p. 11.

49- *Ibid.*, p. 14.

50- Sur la question de la profession de professeur, cf. Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, 2001, p. 12, et *infra*, p. 75.

51- Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, *op. cit.*, p. 20.

52- Claude Lelièvre dans *Mediapart*, 18 juillet 2011, commentant un sondage BVA pour France Info et *Les Échos*.

53- *Lettre ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*, *op. cit.*

54- *Ibid.*, p. 12.

55- *Ibid.*, p. 5 (reprise de l'expression qui est le titre du livre de François Ricard, *La Génération lyrique : essai sur la vie et l'œuvre des premiers nés du baby-boom* [1992], Climats, 2001).

56- Sur ce mouvement, cf. David Graeber, « Occuper Wall Street, ré-imaginer le monde » (<http://www.guardian.co.uk>, 19 octobre 2011). Cf. aussi OccupyFrancfort et le mouvement berlinois des Young Pirates ; Bernard Umbrecht, « Occupy et pirates, des "e" à la recherche d'un "nous" » (<http://www.lesauterhin.eu/?p=771>).

57- *Ibid.*, p. 3-4.

58- « Nous voulons nous marier, construire un foyer, nous engager dans l'armée, devenir fonctionnaire, atteindre la stabilité que vous avez toujours méprisée ; nous sommes vos nouveaux réactionnaires », *ibid.*, p. 14.

59- S'il est vrai que la génération lyrique est *grosso modo* celle de 1968 et que ce mouvement de contestation et sa « critique artiste » auront permis la mise en place d'un nouveau capitalisme, comme l'ont soutenu Luc Boltanski et Eve Chiapello dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (Gallimard, 1999), par exemple pour ce qui concerne la structure familiale. J'ai moi-même exploré cette hypothèse dans *Mécréance et discrédit 2* et 3.

60- *Lettre ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*, *op. cit.*, p. 15-16.

61- *Ibid.*, p. 17.

- 62- Cf. *Mécréance et discrédit 2*, op. cit.
- 63- *Lettre ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*, op. cit., p. 18.
- 64- *Ibid.*, p. 19-20.
- 65- Cf. Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme*, Climats, 2000.
- 66- *Lettre ouverte à cette génération qui refuse de vieillir*, op. cit., p. 22-23.
- 67- *Ibid.*, p. 24-25.
- 68- Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, op. cit., p. 13.
- 69- *Ibid.*
- 70- Cité par Naomi Klein, *La Stratégie du choc*, op. cit.
- 71- *Ibid.*, p. 14.
- 72- Cf. *infra*, chapitres 6 et 7.
- 73- Naomi Klein, *La Stratégie du choc*, op. cit.
- 74- « En Amérique latine et en Afrique, dans les années 1980, c'est la crise de l'endettement qui obligea les pays à "privatiser ou [à] crever" », selon la formule d'un représentant du FMI. » (Naomi Klein, *La Stratégie du choc*, op. cit., p. 20).
- 75- Naomi Klein, *La Stratégie du choc*, op. cit., p. 15.
- 76- *Ibid.*, p. 17.
- 77- *Ibid.*, p. 18. Considérées de ce point de vue, « les 35 dernières années apparaissent sous un jour sensiblement différent. On avait jusque-là tendance à voir certaines des violations les plus flagrantes des droits de l'homme comme des actes sadiques dont se rendaient coupables des régimes antidémocratiques. En fait, il s'agissait plutôt de mesures prises dans le dessein de terroriser la population et de préparer le terrain à l'introduction de "réformes" radicales axées sur la libéralisation des marchés » (p. 19). Avec la stratégie du choc, il s'agit d'« introduire le modèle du gouvernement à but lucratif [...] dans le fonctionnement ordinaire, au jour le jour, de l'État. Autrement dit, il s'agit de privatiser le gouvernement » (p. 22).
- 78- Dire ainsi que « la pensée » a échoué à faire ceci ou cela est évidemment dubitable : qu'est-ce que « la » pensée ? Il y a eu, au long de ces années, nombre de penseurs de ces questions, tels, par exemple, Andrew Feenberg ou même Marshall McLuhan. Cependant, à ce jour, ces pensées n'ont pas réussi à s'imposer à ce qui forme l'horizon commun des penseurs et qui est reconnu (plus ou moins) par eux comme *s'imposant* à « la » pensée.
- 79- Cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, articles « Attention », « Rétention », « Protention », et *infra*, Partie II.
- 80- *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, *ibid.*, article « Économie de la contribution ».
- 81- Propositions qui enchaîneront sur celles que j'ai avancées dans l'ouvrage *L'École, le numérique et la société qui vient* (avec Julien Gautier, Denis Kamboucha, Philippe Meirieu et Guillaume Vergne).

Chapitre 2

Faire et dire des bêtises au XX^e siècle

« Mais le savoir est bien plus faible que la nécessité. »

Eschyle

« La bêtise est une cicatrice [...]. Il arrive qu'il subsiste une imperceptible cicatrice à l'endroit où le désir a été étouffé, une petite zone endurcie dont la surface est insensible. De telles cicatrices constituent des déformations. »

Theodor Adorno et Max Horkheimer

« – Je crois que vous êtes fort bon.
– Vous avez raison, dit le monstre. Mais outre que je suis laid, je n'ai point d'esprit : je ne suis qu'une bête.
– On n'est pas bête, reprit la Belle, quand on croit n'avoir point d'esprit. Un sot n'a jamais su cela. »

Jeanne-Marie Leprince de Beaumont

« Me demande-t-on si tel homme ne doit pas être estimé un âne plutôt qu'un homme ? Je dis que je n'en sais rien. »

Spinoza

16. « Savons-nous donc qui nous sommes nous-mêmes ? »

S'agissant de responsabilité, de bassesse, de raison et de déraison, c'est-à-dire à la fois de folie et de bêtise, le XX^e siècle aura été celui, en philosophie, de la « grosse bêtise » de Heidegger – une *bêtise* qui a toujours à voir avec la *bassesse* de la pensée et qui, ici, doit être nécessairement rapportée à l'*horreur* –, celle qui aura mis l'humanité face à la honte d'être un homme.

Qu'aura été *cette* bêtise – la « grosse bêtise » ? Elle aura consisté à la fois à *dire* des bêtises, et à *faire* des bêtises – par exemple, à prononcer des discours philosophiques dans un contexte politique où *dire*, c'était *faire*, et *laisser faire*, et même *encourager* à faire – par exemple, dans *L'Auto-affirmation de l'Université allemande*, sous-titré : « Discours tenu pour la prise en charge solennelle du rectorat de l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 27 mai 1933 », où Heidegger (avant de se référer à Prométhée en oubliant son frère, Épiméthée, *l'oublieux oublié qui fait des bêtises*), demande :

Savons-nous donc qui nous sommes nous-mêmes – « *nous* », *c'est-à-dire ce corps de maîtres et d'élèves de la plus haute école du peuple allemand* ¹ ?

Il y a un moment où *dire*, c'est *faire*, et c'est ce que John Austin a appelé la dimension performative du langage. Dans certaines circonstances, celui qui parle fait quelque chose en parlant à ceux à qui il s'adresse, et crée par là une situation nouvelle : son *dire* est un *agir*. Jacques Derrida a beaucoup médité cette découverte philosophico-linguistique d'Austin, et nous verrons qu'il rapporte la profession de professeur qui est le propre du professeur d'université à cette performativité-là².

Je voudrais ici et pour le moment seulement souligner que dans le cas des énoncés performatifs, *dire une bêtise* revient à *faire une bêtise*, et que c'est aussi et peut-être surtout pour cette raison que, de nos jours, la question de la *responsabilité de l'université*, où des professeurs font profession de professer des énoncés plus ou moins performatifs en s'autorisant de leur autonomie et de leur souveraineté auto-affirmative, se pose sans doute *comme jamais auparavant* – auparavant, c'est-à-dire : avant que le savoir se soit rapproché de la technique « prométhéenne » pour devenir la *technologie*, elle-même devenue l'arme d'une guerre économique mondiale qui ruine la planète et qui conduit la raison à son autodestruction à travers un « torrent d'événements ».

17. Prostitution de la théorie, réification et prolétarianisation

Si la régression (*Rückschritt*, recul, pas en arrière) est induite *par la raison elle-même* lorsqu'elle est devenue rationalisation (y compris celle de la mort en masse), conduisant à

l'autodestruction incessante de l'*Aufklärung*³,

cette autodestruction (*Selbstzerstörung*) repose pour Adorno et Horkheimer sur une *prostitution de la théorie*⁴ où elle se dénature et

entre en décadence :

Dans l'activité scientifique moderne la rançon des grandes inventions [est] une décadence croissante de la formation théorique⁵.

La philosophie qui, au XVIII^e siècle, [...] inspira une terreur mortelle à l'infamie, choisit de servir cette infamie dès le règne de Napoléon [...]. La métamorphose de la critique en affirmation touche également le contenu théorique, sa vérité se volatilise [...]. La théorie aide [les porte-parole officiels] à se faire une place au soleil [...] avant même qu'elle ait le temps de se prostituer⁶.

Le progrès (l'*Aufklärung* entendue comme *progrès* de la raison⁷) inverse *ainsi* son signe (*par* cette prostitution et comme rationalisation) :

Le progrès devient régression⁸.

L'*Aufklärung* a failli et doit connaître un sursaut parce qu'elle a renoncé à développer l'*intelligence théorique* de son destin *renversant*, disent Adorno et Horkheimer :

Tandis que la *réflexion* concernant l'*aspect destructif du progrès* est *laissée aux ennemis de ce dernier*, [...] la mystérieuse disposition qu'ont les masses à se laisser fasciner par n'importe quel despotisme, leur affinité autodestructrice avec la paranoïa raciste, toute cette absurdité incompréhensible révèle la *faiblesse de l'intelligence théorique actuelle* [c'est moi qui souligne]⁹.

Cette faiblesse théorique, actuelle en 1947¹⁰ – mais qui apparaît en 2011 encore *bien plus actuelle*, qui paraît même être *plus actuelle que jamais en particulier aux yeux des jeunes générations, et bien au-delà des jeunes générations de philosophes* formés en France à l'École normale supérieure ou dans les universités : dans « toutes les couches de la population¹¹ » qui sont frappées (dans les trois sens de cette expression : 1. choquées, y compris et d'abord au sens de Naomi Klein, 2. « complètement frappées », 3. frappées comme on frappe une monnaie) par ce que j'ai analysé comme une bêtise *systémique*¹² –, cette faiblesse théorique est *historiquement* issue de la *prostitution* de l'*Aufklärung*.

La *prostitution* de la raison et de la théorie consiste à les mettre au service de la rationalisation non seulement comme sécularisation de la société (au sens de Weber), mais comme légitimation, c'est-à-dire comme rationalisation au sens d'Ernest Jones¹³ et de Sigmund Freud, où cette inversion de signe, par où la raison conduit à la déraison, et le progrès à la régression, est *justifiée* sous le masque de cette raison

elle-même, la rationalisation consistant alors à poser et à faire admettre comme un *constat* que, en quelque sorte, « on n'y peut rien », c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'alternative : *there is no alternative*.

Cette prostitution procède cependant d'un plus vaste *asservissement des individus aux appareils*, qui induit une *régression vers la minorité* qui affecte « toutes les couches de la population » et procède de ce qu'Adorno et Horkheimer nomment une *réification* (*Verdinglichung*) par où l'économie (y compris et même surtout aujourd'hui l'économie du « capitalisme cognitif ») *désindividue* les individus :

L'individu est réduit à zéro par rapport aux puissances économiques [...]. L'individu disparaît devant l'appareil qu'il sert, il est pris en charge mieux que jamais par cet appareil même¹⁴.

Ce qui est nommé ici *réification* désigne ce que depuis quelques années je tente de décrire avec *Ars Industrialis* – à l'encontre de la compréhension dominante du discours de Marx et Engels – comme le processus d'une prolétarianisation généralisée (sur la base d'une interprétation de Marx par Simondon¹⁵) tel qu'il liquide *toutes les formes de savoirs*, y compris et surtout, de nos jours, les *savoirs théoriques* (et non seulement les savoir-faire et les savoir-vivre).

Ce processus est celui de la grammatisation¹⁶, où la prolétarianisation du penser *et de l'entendement qui échappe ainsi à la raison, c'est-à-dire au « règne des fins¹⁷ »* (et c'est ce que signifie essentiellement la rationalisation que décrit Weber) est ce qui, tout en développant une sorte d'intelligence pragmatique, de *métis*, d'ingéniosité où chacun semble devenir plus « malin¹⁸ », conduit à un *abêtissement généralisé* qui, en 1944, s'impose avec l'avènement encore tout récent des industries culturelles :

L'esprit ne peut survivre lorsqu'il est défini comme un bien culturel et distribué à des fins de consommation. La marée de l'information précise et d'amusements domestiqués rend les hommes plus ingénieux en même temps qu'elle les abêtit¹⁹.

La régression forme ainsi un cocktail de *bêtises ingénieuses* qui procèdent du *consumérisme culturel²⁰*, cependant que, d'une façon générale, la bêtise est une *lésion du désir²¹* – dont la régression est précisément le retour à son stade primaire, qui est la pulsion²².

Que la raison puisse régresser et s'autodétruire, c'est-à-dire conduire à son contraire, qui est la déraison comme bêtise, voire comme folie, n'est pourtant pas un élément propre à notre temps :

Une des caractéristiques de la rationalité a toujours été *dès le début* sa tendance à s'autodétruire [c'est moi qui souligne]²³.

La bêtise n'est *jamais* étrangère au savoir : le savoir lui-même peut devenir la bêtise *par excellence*, si l'on peut dire. Et il en va ainsi parce que le savoir, et en particulier le savoir théorique comme passage à l'acte de la raison – ou plus amplement de la noèse –, est ce qui n'advient que *par intermittence* à une âme noétique *qui régresse sans cesse*, et qui, en cela, est comme une sorte de Sisyphe remontant perpétuellement la pente de sa propre bêtise, s'il est vrai que, comme l'écrit Simonide, que cite Aristote,

Dieu seul peut jouir de ce privilège²⁴,

c'est-à-dire du privilège d'être toujours *en acte* : de ne *jamais* être *bête* – en voie de désindividuation, de réification, de prolétarianisation.

C'est pourquoi non seulement le savoir *peut* se faire *pensée basse*, mais a *essentiellement* affaire à sa *propre* bassesse – toujours menaçante, toujours la menaçant.

18. Épiméthée et Sisyphe – « le plus rusé des mortels »

La bêtise n'est pas une erreur ou un tissu d'erreurs. On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérités ; mais ces vérités sont basses, sont celles d'une âme basse, lourde et de plomb. *La bêtise et, plus profondément, ce dont elle est le symptôme : une manière basse de penser*²⁵.

On ne comprendrait évidemment rien à ces lignes de Gilles Deleuze extraites de *Nietzsche et la Philosophie* si l'on ne posait pas avec Dork Zabunyan que

la bêtise doit ainsi s'entendre comme étant ma propre bêtise²⁶.

Il s'agit d'abord de *ma* bêtise telle qu'elle est capable – *c'est-à-dire* telle que *je* suis capable – *de me faire honte* : une bêtise telle que *je* *peux m'apercevoir étant bête*. Sans quoi (faute d'être bête, de pouvoir l'être) je ne pourrais pas être *affecté* (peiné, frappé) par la *bêtise des autres*, et en avoir honte *pour moi* (comme si leur bêtise devenait nécessairement et immédiatement la mienne) : sans cela, elle ne pourrait pas *me* faire honte.

C'est à partir de cette *expérience de la honte* que je commence à philosopher, écrit Deleuze en poursuivant Nietzsche – et cela signifie que la bêtise est

une question proprement transcendante : comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible²⁷ ?

Cette question est celle de l'*individuation* et de la *désindividuation*. S'il *peut* y avoir bêtise, c'est parce que l'individu ne s'individue qu'à

partir d'un *fonds préindividuel* dont il ne peut *jamais s'émanciper* : à partir duquel seulement il peut s'individualiser, mais où il peut aussi s'engluier, c'est-à-dire se dés-individualiser.

La bêtise

est possible en vertu du lien de la pensée avec l'individuation [...]. L'individuation comme telle, opérant sous toutes les formes, n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi [...]. La bêtise n'est pas le fond ni l'individu, mais bien ce *rapport où l'individuation fait monter le fond sans pouvoir lui donner forme* [c'est moi qui souligne]²⁸,

c'est-à-dire sans qu'il puisse produire ce que Simondon appelle une « prise de forme²⁹ ». Un tel fond peut être celui du savoir lui-même, devenu « bien connu³⁰ », et la *meilleure* des pensées – celle qui *fait* savoir, celle qui ouvre ce que je décrirai *infra* comme un *nouveau circuit de transindividuation* –, et même *le meilleur dans la pensée*, cela peut toujours aussi régresser.

La question de la bêtise est la question de la *régression* (de l'abaissement, de la bassesse) par rapport à cette gravité où la pensée *progress*e, c'est-à-dire s'élève en gravissant ce qui est haut, en cheminant vers ce que Simondon nomme des « points-clés³¹ » – mais toujours au prix du risque qu'il faut prendre pour s'élever, dans la constante imminence de la chute dont le funambule est la figure³² : le fait que ce qui pense ne pense noétiquement *que par intermittence* signifie que ce qui pense, c'est-à-dire *celui* qui pense, finit toujours par retomber, que toute pensée peut devenir bête, finit par (re)devenir bête, et que tout savoir peut *justifier* et *rationaliser* la pire bêtise³³.

Ce rapport bêtise/savoir, tel que *le savoir n'en aura jamais fini avec la bêtise* en tant qu'elle est d'abord et *avant tout* sa propre bêtise – la bêtise *propre au savoir*, c'est-à-dire : l'*impropriété* du savoir (ce que nous enseigne la figure d'Épiméthée et de l'*épiméthéia* qui ne pense qu'à *partir* de ses propres bêtises, posant la bêtise comme *point de départ* donc, et qui donne son nom à la collection « Épiméthée » fondée par Jean Hyppolite aux Presses universitaires de France) –, ce rapport bêtise/savoir est l'enjeu de ce que, en m'appuyant notamment sur Jacques Derrida et Paul Valéry, je tente de penser comme la *condition pharmacologique* du savoir, c'est-à-dire de la noèse comme existence possible de l'être-non-inhumain face au fait de l'êtreinhumain (face à ce qui fait honte, et comme défaut de honte, absence de honte, de vergogne, d'*aidôs*³⁴).

La condition pharmacologique (c'est-à-dire épiméthéenne) du savoir et de la noèse est tout aussi bien *celle de l'université* en tant qu'elle est

une institution devant lutter sans cesse contre la bêtise, et plus particulièrement contre sa *propre* bêtise (qui l'exproprie toujours déjà, entamant ce que Derrida aura analysé comme une exappropriation), devant en cela gravir sans cesse à nouveau la gravité de cette condition pharmacologique – pour refonder, tel un « Sisyphe heureux³⁵ », le sens et la valeur de l'universel qui lui donne son nom d'*universitas*, c'est-à-dire *telle que, dans l'univers, quelque chose n'est pas encore advenu, qui reste toujours à gravir...* et à graver – selon la condition mnémotechnique que décrit la « Deuxième dissertation » de *La Généalogie de la morale*³⁶.

19. Derrida fait la bête – et Deleuze n'est pas exactement Derrida

Derrida a commenté ce passage où Deleuze se demande comment la bêtise est possible en l'abordant tout d'abord comme la question de l'animal, s'appuyant pour cela sur le début de l'argument où Deleuze pose que

la bêtise n'est pas l'animalité. L'animal est garanti par des formes spécifiques qui l'empêchent d'être « bête »³⁷.

Selon la méthode « bien connue » de la déconstruction, dans *La Bête et le Souverain* – publication issue d'un séminaire inscrit dans une série dédiée à la question de la responsabilité³⁸ –, Derrida tente de réduire le raisonnement de Deleuze à une classique opposition métaphysique entre l'homme et l'animal. Il conteste ainsi la possibilité de dégager ce « propre de l'homme » que serait donc chez Deleuze la bêtise.

Or, je ne peux pas m'empêcher de penser qu'ici Derrida *fait la bête* – par exemple lorsqu'il écrit que

Deleuze entend séparer l'homme et l'animalité quant à la bêtise en disant sans équivoque, de façon décidée, déterminée, « la bêtise n'est pas l'animalité »³⁹.

On ne comprend pas pourquoi en ce cas Derrida pouvait lui-même déclarer, au tout début de la première séance de son séminaire consacré à la bête et au souverain, que

la bête, ce n'est pas exactement l'animal⁴⁰.

On me répondra sans doute que Derrida reproche à Deleuze de dire *presque* la même chose que lui, mais *pas exactement* la même chose que lui, de même d'ailleurs que la bête, selon lui, ne serait « pas exactement » l'animal – comme si ce drôle d'animal qu'est Deleuze n'était *pas exactement* Derrida pendant que celui-ci fait la bête – : Deleuze ne dit pas exactement la même chose que Derrida, nous dit

Derrida, parce qu'il le dit « sans équivoque, de façon décidée, déterminée ».

Or, outre le fait que la *clarté tranchée* et *décidée*, qui n'est pas toujours inutile et nuisible, ne conduit pas nécessairement à une logique d'*opposition* – elle peut et même *doit* être la clarté d'une *distinction* –, outre le fait également que le verbe *être*, chez Deleuze comme chez Derrida, est une copule⁴¹ dont on ne peut pas se passer au moment même où l'on voudrait la déconstruire et *déconstruire cette impossibilité même de s'en passer*, par exemple lorsqu'on dit « la bêtise n'est pas l'animalité », ou lorsqu'on dit « la bête, ce n'est pas exactement l'animal » (et il faudrait aussi déconstruire ici la question de l'exactitude⁴², et tout ce qui vient avec – mille tâches nécessaires qui, *équivoques*, pourraient cependant finir par ressembler à ce que Hegel nommait des ratiocinations⁴³), outre tout cela, je crois qu'ici *Derrida mésinterprète totalement le discours de Deleuze : il y méconnaît profondément la provenance du discours sur l'individuation (et la désindividuation) dans la répétition qu'est Différence et répétition*⁴⁴.

Deleuze tente de penser la bêtise à partir de l'individuation. L'individuation, écrit-il, c'est ce qui

n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et traîne avec soi⁴⁵.

Et c'est dans un rapport à ce fond inséparable qu'advient la bêtise en tant que structure transcendantale de la pensée.

Pour développer son argument contre cette analyse, Derrida s'attarde sur une phrase où Deleuze pose que

les animaux sont en quelque sorte prémunis contre ce fond par leurs formes explicites⁴⁶.

Mais *de quel fond* s'agit-il ? S'agit-il, par exemple, de ce que Derrida nomme « le fond sans fond, *Urgrund* comme *Ungrund* » en reprenant les termes de la question de Heidegger dans *Introduction à la métaphysique*⁴⁷ ? Rien n'est moins sûr. Il s'agit du fond de ce que Deleuze nomme *l'individuation quelle qu'elle soit*, c'est-à-dire : qu'elle soit *animale ou humaine*,

opérant sous toutes les formes, [et qui] n'est pas séparable d'un tel fond. Les animaux, selon Deleuze, seraient cependant

en quelque sorte prémunis contre ce fond par leurs formes explicites⁴⁸.

À cette assertion Derrida objecte que,

s'ils sont ainsi prémunis, c'est qu'ils sont bien en rapport, dans

quelque rapport, avec ce fond et sous la menace de ce fond⁴⁹.

Deleuze ne dirait évidemment pas le contraire, et il parle lui-même de rapport, « comme nous l'allons montrer tout à l'heure⁵⁰ ». Mais que sont ces formes qui « prémunissent » les animaux *de leur fond* dont nous nous demandons encore (nous n'y avons pas encore répondu) en quoi il consiste ? Et pourquoi ces formes sont-elles « explicites » ?

Tous les *individus* (humains, animaux, végétaux et cristallins, c'est-à-dire minéraux) sont *individués* par un *processus d'individuation*. Dans le processus d'individuation *vitale*, le *véritable individu* est le *groupe animal que forme l'espèce* en tant qu'elle est affectée par ce qui, dans le fond préindividuel vital, constitue la marque d'un *déphasage* (que la théorie moléculaire rapporte par exemple à des erreurs de copie donnant des singularités, qui, dans leur rapport à leur milieu, peuvent à l'extrême se traduire soit comme monstruosité, soit comme mutation spécifique) : le déphasage ne se marque pas, dans le processus d'individuation vitale, au niveau de l'animal, mais *au niveau du groupe* d'animaux que constitue et individue l'espèce.

L'espèce individuée constitue l'unité vitale, écrit Simondon :

Le groupe est intégrateur. La seule réalité concrète est l'unité vitale, qui peut dans certains cas se réduire à un seul être et qui dans d'autres cas correspond à un groupe très différencié d'êtres multiples.

C'est particulièrement visible chez les termites :

Ainsi, les Termites construisent les édifices les plus complexes du règne animal, malgré la relative simplicité de leur organisation nerveuse : ils agissent presque comme un organisme unique, en travaillant en groupe [...]. Ce qu'on nomme individu en biologie est en réalité en quelque manière un sous-individu beaucoup plus qu'un individu ; en biologie, il semble que la notion d'individualité soit applicable à plusieurs étages, ou selon différents niveaux d'inclusion successifs [...]. L'unité de vie serait le groupe complet, non l'individu isolé⁵¹.

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud souligne qu'

en aucune de ces républiques d'animaux, en aucun des rôles respectifs départis à leurs sujets, nous ne nous estimerions heureux⁵².

Dans le langage de Simondon repris par Deleuze, *s'estimer heureux* pourrait se dire *trouver matière à s'individualiser psychiquement* – et non seulement vitalement.

20. La répétition comme individuation

Derrida ne comprend pas ce que les mots *fond*, *rapport* et *individuation* signifient dans *Différence et répétition*. Que les animaux soient « prémunis contre ce fond » ne signifie pas pour Deleuze qu'ils *n'ont pas* de rapport à ce fond : cela signifie que leur rapport à ce fond passe par des *organisations spécifiques* au sens où le spécifique est ce qui caractérise une *espèce animale*, comme *rapports spécifiques typiques et déterminés de telle ou telle espèce animale*, constituant des « formes explicites » en cela, c'est-à-dire reconnaissables (y compris par les animaux eux-mêmes comme *imago* – ainsi de ce qui rend possible la « grégation du criquet » dont parle Lacan dans « Le stade du miroir⁵³ ») et descriptibles, *à travers lesquelles s'individue diversement et spécifiquement* – c'est-à-dire *au niveau du groupe vivant* que constitue une espèce – *le fonds préindividuel dont elles proviennent*, et sans que l'individu animal isolé soit lui-même affecté par un *indéterminé* ⁵⁴.

Il est ici tout à fait *impossible* de suivre le raisonnement de Deleuze sans se reporter *en détail* à la philosophie simondonienne de l'individuation – que Derrida semble ignorer totalement. Les formes « explicites » que forment les *espèces* (comme « prises de forme ») sont le *processus d'individuation vitale* dont les formes « concrètes » consistent en un *processus de spécification*. Dans le premier chapitre de *Différence et répétition*, « La différence en elle-même », *spécification* et *individuation* sont liées par Deleuze à la fois en référence à Simondon, lorsque Deleuze le paraphrase en affirmant que

l'individu n'est pas le simple individuel,

et contre Duns Scot, dont Deleuze précise cependant que celui-ci

ne se contentait pas pour autant d'analyser les éléments d'un individu constitué, mais s'élevait jusqu'à la conception d'une individuation comme « ultime actualité de la forme »⁵⁵.

S'il faut passer par la pensée de Simondon, c'est parce qu'

il faut montrer non seulement comment la différence individuant diffère en nature de la différence spécifique, mais d'abord et surtout comment l'individuation *précède* en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué⁵⁶.

L'un des principaux objets de *Différence et répétition* est précisément de penser ce lien *autrement* que selon la tradition et tout ce qui la suit jusqu'à Heidegger (qui fut aussi lecteur de Duns Scot) et au-delà : il s'agit justement de le penser *avec Simondon depuis l'animal* et, plus largement, depuis le vital – l'animal et le vital étant eux-mêmes pensés

depuis le cristal, c'est-à-dire depuis l'individuation du *minéral*.

Les régimes d'individuation sont ici des *règnes*, c'est-à-dire des *formes de la souveraineté* dont la forme juridico-sociale n'est donc qu'un cas – s'il est vrai que l'individuation en général est souveraine.

Dans les passages de *Différence et répétition* commentés par Derrida (qu'il n'est guère possible de lire et de comprendre sans se référer au passage de *Nietzsche et la Philosophie* – paru six ans avant *Différence et répétition* – que j'ai cité *supra*, c'est-à-dire aussi à ce que Nietzsche écrit à propos des rapports entre philosophie et bêtise dans *Le Gai Savoir*⁵⁷), Deleuze parle du processus d'*individuation vitale* sur le fond de laquelle, à *partir* du *fonds* de laquelle et *en* laquelle apparaît un processus d'individuation *d'un nouveau type* : l'individuation psychique et collective, *qui n'entretient plus le même rapport à ce fond(s)* parce qu'il constitue précisément un nouveau *régime* (c'est-à-dire un nouveau *règne*) d'individuation.

L'individuation en général doit être pensée comme *relation et processus*, et non comme *stase et identité*. Ce qu'il y a là de nouveau est le rapport entre le déterminé et l'indéterminé, et la façon dont ils s'instancient dans les différents types d'individuation (minéral, vital, psycho-social⁵⁸). La question de l'indéterminé est posée par Deleuze dans *Différence et répétition* tout d'abord en référence à Kant – et à la question du *Je pense*. Dans la pensée simondonienne, elle devient la question du déphasage qui constitue le principe dynamique du processus lui-même, et qui se concrétise comme « prise de forme » d'une individuation à travers un être individué.

Il y a un *fond(s) commun* à tous les processus d'individuation, qui ne sont en rien *opposés* par cette pensée, comme paraît ici le croire Derrida. Mais il y a un *nouveau rapport* à ce fond(s) avec chaque nouveau type de processus (minéral, vital, psycho-social), ce rapport consistant en la *distinction* et en l'*inscription* d'une *différence* – qui est d'ailleurs un nouveau régime de la *différence* – qui procède elle-même d'une *répétition* (et je vais y revenir).

C'est pourquoi Deleuze peut écrire que

l'animal est garanti par des formes spécifiques qui l'empêchent d'être « bête ». On a souvent établi des correspondances formelles entre le visage humain et les têtes animales, c'est-à-dire entre des *différences individuelles de l'homme* et des *différences spécifiques de l'animal* [c'est moi qui souligne]. Mais ainsi on ne rend pas compte de la bêtise comme bestialité proprement humaine⁵⁹.

Il y a entre l'homme et l'animal un *changement de régime* d'individuation qui est un *changement de rapport* à son fond(s)

préindividuel. L'homme s'individue *psychiquement* là où l'animal s'individue *spécifiquement*.

Si

l'individuation comme telle, opérant sous toutes les formes, n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi⁶⁰,

c'est parce que l'individu est toujours associé à son milieu qu'il faut appréhender comme un potentiel d'individuation, c'est-à-dire comme un fonds préindividuel. Ce potentiel constitue des *possibles*, et *c'est à partir des possibles qu'il faut penser l'être*, et non l'inverse⁶¹.

21. Indéterminé et détermination – *Le Voyageur et son ombre* dans l'individuation psycho-sociale

Le préindividuel est conceptualisé par Simondon à partir de l'analyse de la cristallisation comme individuation du minéral⁶² : le cristal fige (cristallise) et stabilise une tension provenant d'un milieu métastable que Simondon pense à partir des couples « onde ou corpuscule, matière ou énergie⁶³ », cependant que le vital est une forme *inachevée et inachevable* du minéral. Le vital est un cristal *qui ne prend pas*, qui est entré en situation de métastabilité, entre stabilité et instabilité, engendrant une succession de *formes métastables spécifiques* qui concrétisent cette « individuation perpétuée⁶⁴ ».

Cet *inachèvement vital* qui perpétue le processus d'individuation, au lieu de le figer comme un cristal, installe et métastabilise une *situation de différence* qui, ne cessant de se former en se dé-formant, c'est-à-dire *en se différenciant*, et donc en *s'individuant perpétuellement* et en *luttant* ainsi *contre sa cristallisation*, c'est-à-dire contre sa pure stabilisation, contre son endurcissement, sinon sa « bêtise » (la « bêtise » étant un trait *psychique* et transcendantal *en cela* que ce *n'est pas* un trait *spécifique* : la tête d'animal n'en est pas une bonne représentation), est ce qui fait passer du minéral au biologique⁶⁵.

Parce que la « bêtise » est un trait transcendantal, c'est-à-dire (chez Deleuze) *psychique*, et non *spécifique*,

la lâcheté, la cruauté, la bassesse, la bêtise ne sont pas simplement des puissances corporelles, ou des faits de caractère ou de société, mais des structures de la pensée comme telle⁶⁶.

Cependant, ces structures *de la pensée* doivent être pensées *à partir du fond(s) préindividuel psycho-social* (c'est-à-dire *à la fois psychique et social*) tel que

l'individu s'en distingue, mais lui [ce fond(s) préindividuel psychique *et social*] ne s'en distingue pas, continuant d'épouser ce qui divorce avec lui. Il est l'indéterminé, mais en tant qu'il continue d'embrasser la détermination, comme la terre [colle] au soulier⁶⁷.

Que l'individu psychique ne puisse s'individualiser psychiquement sans s'individualiser socialement, c'est dans la théorie simondonienne le trait spécifique (au sens logique de ce mot cette fois-ci) de l'individuation psychique et collective, mais cette double individuation s'opère toujours dans une tension intermittente entre l'individu psychique et le groupe social dont il ne peut jamais se séparer : dont il ne peut se distinguer et « divorcer » qu'en y demeurant « épousé ».

C'est aussi en ce sens qu'il faut lire *Le Voyageur et son ombre*, où l'homme

vit constamment dans une dépendance multiforme, mais s'estime libre quand il cesse de sentir la pression de ses chaînes du fait d'une longue accoutumance⁶⁸,

cependant que sa *liberté* consiste à *forger et adopter de nouvelles chaînes*. Si

les animaux sont en quelque sorte prémunis contre ce fond, par leurs formes explicites⁶⁹,

c'est parce qu'ils *n'ont pas* de *telles* chaînes – s'il est vrai qu'il n'est possible d'*avoir* des chaînes que parce qu'il est possible de ne pas *être* ces chaînes, et donc de s'en *faire* et d'en *adopter*⁷⁰ de nouvelles. Les animaux, à travers leurs espèces, n'« ont » pas une espèce : ils *sont* cette espèce.

Si l'homme peut souffrir (d'*avoir* ce qu'il *n'est pas*), ce n'est

que de ses chaînes *nouvelles* – le « libre arbitre » ne veut proprement rien dire d'autre que ne pas sentir ses nouvelles chaînes⁷¹.

Or, il y a de telles chaînes parce qu'à partir du fonds préindividuel *psycho-social* s'agencent *simultanément* une individuation psychique et une individuation collective, dit Simondon, qui supposent une individuation *technique*, ai-je cru nécessaire d'ajouter. L'individuation psychique et l'individuation sociale (de groupe) peuvent cependant être *rabattues* l'une sur l'autre, et annulées l'une par l'autre : leur confusion est leur *mutuelle désindividuation*, et c'est précisément de cette confusion que procède *la bêtise*⁷² (la bassesse), et ce, alors même que l'individuation psychique et l'individuation sociale ne peuvent jamais s'individualiser l'une *sans* l'autre – ce que le XVIII^e siècle appelle

l'intelligence.

C'est *en séparant sur un mode nouveau ce qu'il relie* (comme un nouveau *rapport*), installant ainsi une *nouvelle forme de déphasage* dans le processus d'individuation (qui est *toujours* déphasé, sinon ce ne serait pas un processus – c'est-à-dire un système dynamique non déterministe), c'est par cette séparation liante (dont la forme la plus pure est l'amitié au sens que lui donne Blanchot⁷³) que ce fond(s) préindividuel psycho-social rend possible un *nouveau type d'inachèvement* et constitue *en cela* un *nouveau régime* d'individuation qui produit du *transindividuel* – c'est-à-dire de la signification.

Même s'il n'a jamais thématiqué la nécessité d'une individuation technique pour supporter l'individuation psycho-sociale, Simondon pose⁷⁴ que le transindividuel suppose lui-même des artefacts, des objets techniques qui sont aussi des objets-images⁷⁵ qu'il faut appréhender comme des supports hypomnésiques, des *hypomnémata*, des *pharmaka* et tout ce que Derrida aura analysé comme une *supplémentarité* dans une *histoire du supplément*, qu'il n'aura jamais faite bien qu'il l'eût annoncée, et qui, dans le langage de Simondon, *poursuit* l'individuation – dans ce que l'on devrait peut-être appeler le *règne psycho-social* – en *suppléant* son inachèvement *autrement* que le vital, quoiqu'en provenant, comme lui-même provient du minéral.

22. Différance et répétition

La façon simondonnienne de penser *surmonte* les oppositions entre les types d'individuation en partant de traits communs à tout type de processus d'individuation – toujours constitué par un *couple individu/milieu sursaturé* (cristallin, vital, psycho-social) qui *dépasse l'opposition dedans/dehors* –, et tels que *ces traits s'individuent eux-mêmes* à travers des *types* d'individuation et comme *rapports* et *relations* dans ce que Simondon appelle une ontogénèse, que je préfère cependant appeler une généalogie : la généalogie de différents *régimes* d'individuation (différents règnes qui sont des *formes de souverainetés* – y compris au sein des espèces, y compris au sein des sociétés dites humaines, ou plutôt non inhumaines dans l'étrinhumain, y compris entre les individus psychiques, etc.) comme *individuations locales d'un plus vaste processus qui les lie et les relie*.

Qu'une telle pensée *de l'individuation comme processus* ne soit pas étrangère à ce *processus qu'est aussi la différence* – cette « sorte de grosse faute d'orthographe⁷⁶ » à partir de laquelle seulement *il est possible et il faut, aux yeux de Derrida* (j'en suis convaincu depuis que j'ai commencé à le lire), *penser la « grosse bêtise* », et ce qui, en elle,

exprime historico-politiquement la glu hypermétaphysique où s'engluie (et se désindividue, c'est-à-dire *se trahit*, aux *deux* sens du verbe) le *citoyen Heidegger* –, c'est ce dont on se convaincra aisément en relisant par exemple ces lignes :

Différer [...], c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou non, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du « désir »⁷⁷.

Différer en ce sens, qui est celui de la différence, c'est mettre en œuvre l'*inachèvement structurel* du processus d'individuation vital ou psycho-social (mais non minéral) tel que Simondon le pense.

Cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps⁷⁸.

Autrement dit, cette *individuation* qu'est la différence donne *une différence qui concrétise spatialement cette différence* comme

ne pas être identique, être autre, discernable, etc.⁷⁹

L'individuation de différences par la différence n'est possible que depuis un *déphasage* originaire qui est aussi un défaut d'origine qui s'espace en se répétant (à partir d'une *répétition primordiale*⁸⁰) :

S'agissant des différen(t)/(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un *t* ou un *d* final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produisent, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition intervalle, distance, espacement⁸¹.

23. La problématisation du vivant

Dans le vaste processus des individuations, des *régressions* sont toujours possibles. Cela ne signifie pas que l'individuation psycho-sociale pourrait redevenir individuation vitale, c'est-à-dire spécifique, ou que l'individuation vitale pourrait redevenir minérale⁸². Cela signifie que le vivant *psycho-social* oscille entre des possibilités dynamiques qui caractérisent les types d'individuations mais qui ne les séparent pas :

Le psychique et le vital ne se distinguent pas comme deux substances, ni même comme deux fonctions parallèles ou superposées ; le psychique intervient comme un ralentissement de l'individuation du vivant, une amplification néoténique de l'état premier de cette genèse⁸³.

Comme c'est aujourd'hui bien connu, la néoténie, dans les théories

de Kapp puis de Canguilhem et de Leroi-Gourhan, est pensée comme « projection organique » et « processus d'extériorisation », c'est-à-dire comme technicisation du vivant et « forme de vie technique ». La néoténie ne signifie pas seulement que le vivant a besoin d'artefacts pour vivre – ce qui est déjà le cas de certains vivants qui modifient leur milieu vital en y imprimant des formes de vie. Elle signifie que

si l'être vivant pouvait être *entièrement apaisé et satisfait de lui-même* [je souligne]⁸⁴,

tel « l'animal qui ne raisonne pas et ne travaille pas » (Georges Bataille⁸⁵), et qui est *souverain* en ce sens – en un sens qui n'est pas celui du règne psycho-social où la souveraineté procède au contraire d'une in-quiétude et d'une in-satisfaction primordiales –,

il n'y aurait pas d'appel au psychisme.

L'individuation psychique et collective est ce qui advient lorsque le vivant se problématise⁸⁶.

Cette problématisation se traduit par un *découplage entre la perception et l'action*, c'est-à-dire par un *diffèremment* de la réaction, qui devient par là un *acte*, une action comme *passage* à l'acte, et qui constitue une transformation de l'affectivité : l'affectivité y devient elle-même l'*émotion* comme différence de l'effet de l'affect, une différence qui le retient (une rétention), et qui le réfléchit, qui l'individue psychiquement – mais en le trans-individuant comme travail du *régime psycho-social de la différence*.

La différence psycho-sociale se traduit par un ralentissement du vivant au sens où, à la réaction (à la réponse au *stimulus* dans la boucle sensori-motrice telle que l'aura décrite Jacob von Uexküll⁸⁷), se substitue une action qui procède elle-même d'une réflexion qui commence par une auto-affection. L'individuation (c'est-à-dire la différence) psycho-sociale n'est pas une substance ou une fonction distincte de l'individuation vitale parce qu'elle est au contraire un *bourgeoisement* sur la « souche » de la *différence vitale*, et les deux types d'individuation sont des pôles dans le processus de méta-individuation et de méta-différence en quoi consiste l'évolution depuis l'inachèvement primordial du cristal devenu vivant.

C'est pourquoi il n'y a pas

des êtres seulement vivants et d'autres vivants et pensants : il est probable que les animaux se trouvent parfois en situation psychique. Seulement, ces situations qui conduisent à des actes de pensée sont moins fréquentes chez les animaux.

Chez l'homme, c'est au contraire

la situation purement vitale qui est [...] exceptionnelle [...] Il n'y a pas là une nature, une essence permettant de fonder une anthropologie ; simplement, un seuil est franchi : *l'animal est mieux équipé pour vivre que pour penser, et l'homme pour penser que pour vivre*⁸⁸.

L'insatisfaction est la *nouvelle modalité de l'inachèvement* (de la différance) par laquelle l'individu vivant devient individu psychique et social. La différance psychique est d'emblée individuation sociale parce que

les fonctions vitales ne peuvent plus résoudre les problèmes posés au vivant⁸⁹.

Dans la mesure où il pose explicitement et en principe que la concrétisation technique est la condition d'apparition du transindividuel, il est très surprenant que Simondon ne fasse pas intervenir ici le processus d'extériorisation théorisé par Leroi-Gourhan comme conséquence de la néoténisation, c'est-à-dire de la *problématique technique* – de la problématisation technique – dans la différance du vivant psychique⁹⁰. Car l'individu psychique ne s'individue que lorsque la résolution des problèmes du vivant devenus problèmes *psychiques* – parce que le *vivant néoténique* qu'est le *vivant psychique* ne permet plus de les résoudre – ne se concrétise elle-même que comme *participation au transindividuel* qui constitue le psychosocial et qui suppose lui-même les objets techniques qui, comme objets-images, sont les supports du transindividuel.

Il y a transindividuel dans la stricte mesure où

l'entrée dans la voie de l'individuation psychique oblige l'être individué à se dépasser⁹¹

et ce dépassement de l'individu psychique n'est pas seulement une trans-formation de soi. Le soi ne peut se trans-former psychiquement que dans la mesure où il trans-forme son milieu social : pour que sa trans-formation psychique puisse devenir la sienne *en effet*, il faut qu'elle le dépasse trans-individuellement comme trans-formation sociale, c'est-à-dire aussi comme différance sociale :

Le psychique aboutit à un ordre de réalité transindividuelle [...], le psychique est du transindividuel naissant [...], la réalité psychique n'est pas fermée sur elle-même [...], la résolution de la problématique psychique intra-individuelle [...] amène au niveau du transindividuel⁹².

Que l'individu psychique puisse cependant *s'engluier* dans le transindividuel, et faire fonctionner celui-ci comme une *quasi-individuation spécifique*, ce n'est pas seulement ce qui *peut* arriver à

l'individu psychique, y compris au citoyen Heidegger : c'est une *condition* de son individuation psychique dans la mesure où elle doit devenir individuation collective, et c'est dans cette *nécessité* que réside le caractère « transcendantal » de la bêtise.

Cela ne signifie pas que la bêtise serait une chute de l'individu psychique dans une désindividuation qui serait le passage au social – comme c'est le cas chez Heidegger avec la « déchéance » (*Verfallen*) du *Dasein* – puisque nous avons vu que *ce passage au social est au contraire*, comme individuation collective, la *condition* de l'individuation psychique. Cela signifie en revanche que la participation au transindividuel *peut échouer et en effet déchoir* en une *interindividualité* où l'individuation est *suspendue* :

L'interindividualité est un échange entre des réalités individuées qui restent à leur même niveau d'individuation, et qui cherchent dans les autres individus une image de leur propre existence parallèle à cette existence⁹³.

C'est à partir de la *dégradation du transindividuel en interindividualité* que l'individuation psycho-sociale peut *régresser* à un stade qui n'est *ni animal, ni végétal, ni minéral*, mais qu'installe un *rapport déficient au potentiel que constitue son fond(s) préindividuel* (à la fois en tant que cristallin, vital et psycho-social : l'individu psychique qui se désindividue souffre psychiquement, et il somatise, ce qui signifie qu'il tend également à se désindividuier vitalement, que ses organes entrent en contradiction, et qu'il ne parvient même plus à métaboliser, c'est-à-dire à assimiler le minéral – à en faire le potentiel préindividuel d'une individuation vitale).

24. Trois types de désindividuation psychique⁹⁴

Dans l'individuation psycho-sociale, le groupe spécifique fait place à ce que Freud décrit comme une horde, puis, *en relation constante et fonctionnelle avec l'évolution préhistorique, protohistorique et historique du supplément hypomnésique*, au groupe que Leroi-Gourhan appelle socio-ethnique, qui fait place lui-même au groupe socio-politique : l'individuation psycho-sociale est caractérisée par le fait qu'elle *ne cesse de modifier techno-logiquement les conditions de son individuation* – c'est-à-dire de sa *transindividuation*.

Mais ces stades successifs tendent toujours à faire retour vers des formes vitales de l'individuation, qui les polarisent constamment – ils tendent toujours à se mettre en régime de *groupe spécifique*, et à *faire fonctionner l'enveloppe technique de ce groupe comme une société animale* où le psychique et le social se dé-composent (et se désindividuent) en

se superposant dans une interindividualité de groupe devenant grégaire. Cela ne signifie pas que la technicité est régressive. Cela signifie qu'elle constitue une polarité à la fois régressive et progressive.

Dès lors, le collectif formé par l'individuation psychique et collective,

réalité transindividuelle obtenue par individuation des réalités préindividuelles associées à une pluralité de vivants [devenant par là des individus psychiques], se distingue du *social pur* et de l'*interindividuel pur* ; le social pur existe, en effet, dans les sociétés animales ; il ne nécessite pas pour exister une nouvelle individuation dilatant l'individuation vitale ; il exprime la manière dont les vivants existent en société ; c'est l'unité vitale au premier degré qui est directement sociale [je souligne]⁹⁵.

Dans sa *modalité interindividuelle*, et quand celle-ci se généralise à l'ensemble du groupe social (par une contagion mimétique quelconque), le psycho-social transindividuel tend ainsi à rejoindre le « social pur » des sociétés animales en tant qu'elles sont conditionnées par une individuation spécifique (c'est-à-dire grégaire – au sens où Lacan parle de la « grégarisation du criquet »), et non psychique.

Or, *la bêtise est ce qui passe toujours par cette tendance*, et celle-ci, en tant qu'elle cherche à stabiliser sous la forme d'une *identité* ce qui n'est en réalité qu'une *métastabilité* toujours en puissance de *s'altérer*, est aussi ce qui *conditionne* la formation d'un Je, ou d'un Moi, c'est-à-dire d'une structure narcissique qui entre en miroir avec d'autres structures semblables dans l'interindividualité – le phantasme identitaire se construisant ainsi comme « narcissisme des petites différences⁹⁶ », et se fondant sur le paralogisme qui fut conceptualisé par Kant⁹⁷ bien avant les analyses que Freud proposera en termes d'*appareil* et de *fonctions* psychiques.

À l'époque du psychopouvoir et des psychotechnologies, le marketing exploite ces tendances pour prendre le contrôle des processus de transindividuation, provoquant ainsi des processus de désindividuations massives. Parce que la projection d'une identité phantasmatique polarise ainsi l'interindividuel, qui hante toujours le transindividuel, le Je comme le Moi sont des moments de désindividuation. Mais cela ne signifie pas qu'il faudrait tenter de les réduire ou de les dissoudre (c'est-à-dire de les relever dans une synthèse dialectique), ne serait-ce que parce que la désindividuation est la condition d'une individuation nouvelle, qui consiste elle-même dans la fabrication de « nouvelles chaînes⁹⁸ ».

Il faut en effet distinguer *trois types de désindividuation* :

– *celle qui procède de cette interindividualité* où le groupe social régresse dans le social pur, par où se reforment des traits spécifiques (au sens où ils caractérisent les espèces de l'individuation vitale) qui envahissent le Je ou le Moi,

– *celle qui se produit comme dessaisissement par la technique* – ce que Simondon décrit comme une prolétarianisation,

– *celle qui est nécessaire à l'individuation* comme *épokhè* d'une individuation précédente⁹⁹, et à partir de laquelle l'individu psychique accomplit un « saut quantique », c'est-à-dire franchit un seuil dans sa transformation psychique.

Cette troisième forme de la désindividuation comme condition de la poursuite de l'individuation suppose elle-même *l'émotion* en tant que modalité psychique et *différance* de l'affectivité : elle est la

capacité de l'être individué à se désindividuer provisoirement¹⁰⁰.

Je pose moi-même qu'en dernière analyse *ces trois formes de désindividuation ne peuvent jamais être séparées* et constituent toujours trois moments nécessaires de l'individuation psychique telle qu'elle conduit à la formation du transindividuel, c'est-à-dire de l'individu collectif psycho-social, et qu'elles doivent être pensées au sein d'un *double redoublement épokhal* surdéterminé par les évolutions techniques¹⁰¹.

Ces moments ne sont pas dialectiques parce que le caractère empoisonnant de cette pharmacologie ne peut pas être réduit. Si par exemple l'individuation se produit comme savoir rationnel, ce savoir pourra *toujours* se mettre un jour ou l'autre au service de la bêtise : il n'y a pas de savoir absolu.

C'est parce que « le Je ou le Moi » en tant que fantasme de l'identité (comme *psychique pur* aussi bien que comme *social pur*) est le point d'articulation de ces trois dimensions de la désindividuation que Deleuze peut en faire

des indices d'espèce¹⁰².

En cela, il faut poser que l'individu psychique est l'individu qui est *capable de se désindividuer* (comme la santé de la vie technique réside dans « *le pouvoir et la volonté de se rendre malade* », écrit Canguilhem¹⁰³) par une désindividuation qui n'est pas le fait de sa volonté, mais de la situation artefactuelle (factice) et pharmacologique au sein de laquelle seulement il est possible de dire et de faire des bêtises, *dire* signifiant ici souvent *faire* – la bêtise étant elle aussi et

peut-être *surtout* performative (et l'on devrait peut-être lire Gabriel de Tarde selon un tel point de vue).

1- Martin Heidegger, *L'Auto-affirmation de l'Université allemande*, sous-titré : « Discours tenu pour la prise en charge solennelle du rectorat de l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 27 mai 1933 », éditions TER, Mauvezin, 1987.

2- Cf. *infra*, note 5, p. 248.

3- Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 14.

4- *Ibid.*

5- *Ibid.*, p. 13.

6- *Ibid.*, p. 14. On retrouve cette référence à Napoléon dans Pierre Macherey, « Kant et le conflit des facultés » (<http://philopharge.hypotheses.org/47>).

7- Éliane Kaufholz précise dans une note de la page 16 (Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*) que « les auteurs donnent ici [au mot *Aufklärung*] le sens plus large de “pensée en progrès”, de “philosophie du progrès”, ce progrès étant celui de la raison par opposition à l'irrationalisme, source d'obscurantisme ».

8- *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 18 : « *Der Fortschritt schlägt in den Rückschritt um.* »

9- *Ibid.*, p. 15-16 : « *an all dem unbegriffenen Widersinn wird die Schwäche des gegenwärtigen theoretischen Verständnisses offenbar.* »

10- Année de parution d'un texte écrit en 1944.

11- Engels et Marx, *Manifeste du parti communiste*, Garnier-Flammarion, 1998, p. 83.

12- Cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 44 et p. 255.

13- Ernest Jones, *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Payot, 1997.

14- Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 17.

15- Cf. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 2001, p. 15, et le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Prolétarianisation ».

16- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Grammatisation ». J'y reviens *infra*, p. 156 et surtout au chapitre 6, p. 217 et suivantes.

17- Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Vrin, 1992.

18- La prolifération de ce mot, en particulier dans le marketing et la publicité, qui désigne tout d'abord le diabolique et qui a fini par désigner l'intelligence ingénieuse et courte du « petit malin », est un symptôme typique de notre misère.

19- Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 17.

20- Cf. aussi Jürgen Habermas dans *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, 1988, chapitre VI, p. 20, « Du journalisme littéraire (au service des personnes privées) aux *mass media* (en tant que services publics) – la publicité, fonction nouvelle de la sphère publique », pp. 189 et suivantes.

21- Cf. Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 281, cité ici en exergue, p. 73. Le lien que Adorno et Horkheimer font dans ce fragment entre la bêtise et le désir frustré, qu'ils inscrivent d'ailleurs dans une perspective que j'appellerai organologique (cf. *infra*, p. 144-145, p. 214 et suivantes), devrait être analysé comme un processus de *régression du désir vers la pulsion*. Le caractère fragmentaire et inachevé des notes et esquisses ne permet cependant pas d'aller plus loin ici.

22- C'est ce qui devient clair chez Freud à partir de 1920 (sur ce sujet cf. *infra*, p. 227)

- 23- Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, op. cit., p. 19.
- 24- Aristote, *Métaphysique* (livre alpha), livres A-Z, Vrin, 1991.
- 25- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, op. cit., p. 120.
- 26- Dork Zabunyan, « L'apprentissage de la bêtise », communication à l'ENS-Ulm. J'avais déjà commenté cette communication de Dork Zabunyan dans *Mécréance et discrédit 2* (op. cit., p. 43). Dork Zabunyan a publié depuis un article consacré à un ouvrage d'Alain Roger, *Bréviaire de la bêtise*, dans *Critique*, n° 738, novembre 2008.
- 27- Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 197.
- 28- *Ibid.*
- 29- Cf. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, J. Millon, 1995, p. 46.
- 30- « Ce qui est bien connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu. C'est la façon la plus commune de se faire illusion et de faire illusion aux autres que de présupposer dans la connaissance quelque chose comme étant bien connu, et de le tolérer comme tel », Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome 1, Aubier, 1991, p. 28. On sera sans doute étonné de me voir citer Hegel pour appuyer un propos de Deleuze. C'est précisément le fait du bien connu, cependant, c'est-à-dire aussi de la bêtise, de croire que Deleuze – et Nietzsche – s'opposent à Hegel.
- 31- Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 164.
- 32- Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Œuvres complètes*, Gallimard tome 6, 1971.
- 33- Je parle ici de la hauteur des points-clés qui sont des points culminants, et de *cette hauteur qui fait qu'il y a des pensées basses comme les vérités dont elles sont faites* : « On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérités ; mais ces vérités sont basses, sont celles d'une âme basse, lourde et de plomb. *La bêtise et, plus profondément, ce dont elle est le symptôme : une manière basse de penser* », Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, op. cit., p. 120. À propos du pire et de la pire bêtise, cf. Sophocle, *Antigone*, et mon commentaire dans *Mécréance et discrédit 2*, op. cit., p. 42 et suivantes.
- 34- Cf. *Prendre soin*, op. cit., p. 321.
- 35- Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (1942), Gallimard, coll. « NRF Essais », 1990.
- 36- Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Gallimard, coll. « Folio », 1987.
- 37- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 196.
- 38- *La Bête et le Souverain* vient clore une série de séminaires tenus par Jacques Derrida à l'EHESS intitulée « Questions de responsabilité », comme l'indique la quatrième page de couverture de *Séminaire. La Bête et le Souverain*, vol. 1 2001-2002, Galilée, 2008.
- 39- Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, vol. 1, op. cit., p. 244.
- 40- *Ibid.*, p. 20.
- 41- Cf. Jacques Derrida, « Le supplément de copule », dans *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 207.
- 42- J'ai commencé de tenter de le faire dans *La Technique et le Temps 1*, op. cit., p. 228 et dans *La Technique et le Temps 2*, p. 45. J'y reviendrai dans *La Technique et le Temps 4. Symboles et diabolos*, et je l'aborde dans le cours dédié à *La République* de Platon sur *pharmakon.fr*.
- 43- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 51. Je vais revenir sur la question de la ratiocination *infra*, p. 191 et suivantes.
- 44- S'il en va ainsi, c'est parce que Derrida *fait* la bête (ce qui n'est pas nécessairement la même chose que faire *des bêtises*), et non pas parce qu'il *est* bête. *De qui* pourrait-on dire, d'ailleurs, qu'il *est* bête ? De Heidegger par exemple ? Certainement pas. Heidegger, qui

n'était pas exactement bête, qui était « juste pas bête », comme dirait la jeune génération d'aujourd'hui, a fait – c'est-à-dire : a dit – des bêtises. Et en l'occurrence, il ne se contentait pas de « faire la bête ». Quoi qu'il en soit, en matière de bêtise, *être* et *ne pas être* ne conviennent peut-être pas, peut-être jamais, même pas lorsque ces copules sont déterminées ou indéterminées par l'adverbe « exactement ». Entre *être* (bête), *faire* (des bêtises) et *dire* (des bêtises), la question de la bêtise serait à la fois plus vieille, plus grave et plus basse que la *question de l'esprit*, y compris dans *De l'esprit*. Heidegger et la question, où Derrida s'approche alors de la question de l'animal « pauvre en monde ». Le défaut d'esprit, c'est-à-dire le *sentiment* de *ne pas en avoir* : tel serait le commencement de l'esprit partant de ce qui est bête, l'*épiméthéia* (et c'est aussi la Bête de la Belle).

45- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 197.

46- *Ibid.*

47- Cf. Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, op. cit., p. 244 et ma citation de Heidegger, *supra*, note 5 p. 56.

48- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 197.

49- Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, op. cit., p. 244.

50- Ce membre de phrase qui est un vœu est de Jean de la Fontaine et il est cité et usité à maintes reprises par Derrida dans *La Bête et le Souverain*, op. cit., en particulier p. 20.

51- Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 156-157.

52- Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, tr. fr. Ch. et J. Odier, PUF, 1992, p. 79.

53- Jacques Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 89.

54- Je vais revenir sur cette question de l'indéterminé chez Deleuze (*infra*, p. 91), qu'il faudrait comparer à celle de l'indéterminé chez Heidegger, en passant par le rapport à la mort. Sur ce point, cf. *La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée*, op. cit., p. 219.

55- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 56.

56- *Ibid.*

57- Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, op. cit.

58- À quoi il faudrait ajouter le processus d'individuation technique que suppose l'individuation psycho-sociale, même si la position de Simondon à cet égard n'est pas claire. Sur ce sujet, cf. *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*, Galilée, 2004.

59- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 196.

60- *Ibid.*, 197. Cf. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective : à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Aubier, 2007, p. 18.

61- C'est en cela que Simondon permet de penser l'industrie. Sur ce sujet, cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Industrie ». J'ai tenté d'analyser le renversement des rapports entre être et possible dans *La Technique et le Temps 3, Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir* et *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*.

62- Le cristal est l'individuation d'un milieu amorphe d'où se dégage une individualité, c'est-à-dire un individu physique, cf. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 83.

63- Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, op. cit., p. 15.

64- *Ibid.*, p. 16

65- *Ibid.* et Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 115 et suivantes. Je reviendrai sur ces questions et sur celle de l'animalité dans *Veux-tu devenir mon ami ?*, à paraître.

66- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 196.

- 67- *Ibid.*, p. 197.
- 68- Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain 2, Le Voyageur et son ombre*, op. cit.
- 69- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 197.
- 70- Sur l'adoption telle qu'elle n'est pas une adaptation, cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, www.arsindustrialis.org, « Vocabulaire », articles « Adaptation » et « Adoption ».
- 71- Friedrich Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, op. cit., p. 224-225.
- 72- J'ai tenté de montrer que c'est cette logique qui est à l'œuvre dans ce que Heidegger nomme le *on*. Cf. « Le théâtre de l'individuation. Déphasage et résolution chez Simondon et Heidegger », pp. 57-73, in *Technique, monde, individuation*, Jean-Marie Vaysse et al., éd. Olms, 2006, et dans *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 Septembre au 21 Avril*, Galilée, 2003.
- 73- Cf. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, p. 328, et mon commentaire de ce livre dans *Veux-tu devenir mon ami ?* à paraître.
- 74- Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 248.
- 75- Au sens de Gilbert Simondon dans son ouvrage *Imagination et invention*, (op. cit., p. 13).
- 76- « Je parlerai donc de la lettre *a*, de cette lettre première qu'il a pu paraître nécessaire d'introduire, ici ou là, dans l'écriture du mot *différence* ; et cela dans le cours d'une écriture sur l'écriture, d'une écriture dans l'écriture aussi, dont les différents trajets se trouvent donc tous passer, en certains points déterminés, par une sorte de grosse faute d'orthographe... », *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 3.
- 77- Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 8.
- 78- *Ibid.*
- 79- *Ibid.*
- 80- Cf. *infra*, p. 220, et p. 115 et suivantes. Et c'est là un trait commun à Derrida et à Deleuze.
- 81- Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 8.
- 82- Dans son interprétation de la théorie des trois âmes d'Aristote exposée dans le *Peri psukhès* – où l'individuation vitale au sens de Simondon connaît le stade végétatif et le stade sensitif –, Hegel montre que toute âme noétique (tout individu psychique) peut régresser au stade d'une âme sensitive. Mais cela ne signifie pas qu'elle redeviendrait animale : cela signifie qu'elle est dans un rapport différé et suspendu à sa propre possibilité, qu'elle se tient dans son « en soi » sans passer à l'acte qu'est le « pour soi ». Et cela n'est pas sans rapport avec ce que dit Deleuze de la bêtise comme forme qui ne prend pas. Cf. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 3 : *La Philosophie grecque : Platon et Aristote*, Vrin, 1972, p. 568.
- 83- Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 163.
- 84- *Ibid.*, p. 163
- 85- Georges Bataille, *Lascaux ou la Naissance de l'art, Œuvres complètes*, vol. 9, Gallimard, coll. « Blanche », 1979 p. 70.
- 86- Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 163.
- 87- Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et mondes humains*, Pocket, 1965, p. 24.
- 88- Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 163, note 6. Je souligne.
- 89- *Ibid.*, p. 164.
- 90- Il est vrai que la thèse de Simondon dont ces lignes sont extraites fut soutenue sept

ans avant que Leroi-Gourhan ne publie *Le Geste et la Parole*.

91- Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, op. cit., p. 164.

92- *Ibid.*

93- *Ibid.*, p. 165.

94- Ce paragraphe est une réponse à une question que Ludovic Duhem m'a adressée au mois de juillet 2011.

95- Gilbert Simondon, *L'Individu et la genèse physico-biologique*, op. cit., p. 165.

96- Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971.

97- Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 2004, p. 131 ; cf. aussi, mon commentaire dans *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée, 2001, § 12, p. 95 et suivantes.

98- Cf. *supra*, p. 93-94.

99- C'est-à-dire l'interruption, la suspension et la transformation ou l'individuation d'une individuation précédente.

100- Gilbert Simondon, *L'Individu et la genèse physico-biologique*, op. cit., p. 165.

101- Sur le double redoublement épokhal, cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *La Technique et le Temps*, 1 et 2.

102- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 197.

103- Georges Canguilhem, *Le Normal et la Pathologique*, PUF, 2005, p. 133.

Chapitre 3

Différance et répétition

Penser la différence comme individuation

« Nous rêvons de réinventer l'invention au-delà des matrices à programme. »

Jacques Derrida

25. L'avenir de l'individuation et la question de la répétition

La désindividuation est un *rapport déficient au potentiel* qui est une *défaillance de l'individuation*, une *incapacité à passer à l'acte*, c'est-à-dire, dans le langage de Simondon¹, à *individuer* ce potentiel comme *actuel*, et à travers un individu *s'individuant* (en mouvement) plutôt qu'*individué* (durci, au sens où Adorno et Horkheimer disent que la *bêtise* est un *endurcissement*), mais tel qu'il s'y prépare aussi, le plus souvent, et comme individuation en souffrance, c'est-à-dire comme *souffrance de l'individuation comme dés-individuation*, une *nouvelle forme d'individuation* – c'est-à-dire d'autres chaînes.

C'est cela que Deleuze décrit comme

ce rapport où l'individuation fait monter le fond *sans pouvoir lui donner forme* [je souligne]².

Et c'est ce rapport qu'il appelle la bêtise.

Parce que la bêtise est la *condition* de l'individuation, une bêtise *systémique* peut s'installer au niveau *planétaire*³.

Que cette bêtise systémique *domine* – et en quelque sorte *règne*, voire paraisse *souveraine*, même si cette souveraineté est vécue comme une forme régressive de la souveraineté par certains de ceux qu'elle écrase et qui ne la reconnaissent pas –, cela signifie que la bêtise a atteint un point tel que sa transformation paraît impossible. Or ce *sentiment* n'est possible que parce que, j'essaierai de le montrer dans la suite de cet ouvrage, *le capitalisme consumériste a pris le contrôle des*

processus de transindividuation en s'accaparant hégémoniquement les supports et dispositifs rétionnels qui conditionnent toute individuation psychique et collective⁴.

C'est cela que Deleuze aura décrit comme réalisation de l'universel par le marché – et par le marketing qui crée « le marché » et impose son règne, et qui est lui-même et d'emblée de portée planétaire : qui est conçu pour organiser la planétarisation des modes de vie et la destruction des processus d'individuation psychique aussi bien que collective qui, comme *singularités*, font obstacle à cet « universel ».

Penser le règne de la bêtise qui en résulte de nos jours nécessite de *penser la différence comme individuation et comme désindividuation* au sens de Simondon qui inspire Deleuze.

La pensée simondonienne (et derrière elle la pensée deleuzienne) déconstruit les oppositions et tente de concevoir de nouvelles sortes de relations (tout d'abord en dépassant le schème oppositionnel hylémorphique, lui-même opposé au substantialisme⁵), où ce qui compte n'est pas l'être, c'est-à-dire l'état, mais la relation, c'est-à-dire le processus (que Simondon décrit imprudemment comme une *ontogénèse*). Elle permet *ainsi* de penser les conditions d'apparition des nouveaux régimes d'individuation – et, par exemple, de dire pourquoi *le minéral n'est pas le vital qui n'est pas le psycho-social* (plutôt que l'« humain »). Elle permet de penser ainsi également les processus de désindividuation et les nouvelles possibilités d'individuation collective qui s'y préparent – parfois au prix de terrifiants conflits.

Il vaut bien mieux ici parler de *psycho-social* que d'*humain*. Parce que, à sans cesse vouloir traquer et déconstruire la « métaphysique du propre de l'homme », on risque de s'y enfermer soi-même *en creux*, et de s'enfermer soi-même dans la question de l'homme et des droits de l'homme. En témoigne cette affirmation de Derrida à propos de la responsabilité de l'université *dans le contexte de la mondialisation* (de l'universel comme marché) et en particulier de ce qu'il appelle alors les « nouvelles Humanités », les *humanities* comme on dit aux États-Unis où il tient ce discours – affirmation qui, après 2008, m'apparaît être une véritable de bêtise – :

Le réseau conceptuel de l'homme, du propre de l'homme, du droit de l'homme, du crime contre l'humanité de l'homme, nous savons qu'il organise une telle mondialisation.

Cette mondialisation veut donc être une humanisation⁶.

Dire cela, c'est *faire* une bêtise – s'il est vrai que de nos jours, plusieurs années après le début de la crise et près de quinze ans après la conférence au cours de laquelle Derrida prononça ces mots à

Stanford⁷, la « mondialisation » apparaît avoir été *tout le contraire* d'une « humanisation ». Cela ne signifie pas d'ailleurs qu'il faudrait la caractériser comme une « déshumanisation » – mot qui n'a jamais signifié grand-chose – : il faut l'appréhender comme une *désindividuation* massive et planétaire dont nous verrons qu'elle est provoquée par *un immense processus de désapprentissage dans tous les domaines*.

La question, c'est celle de *l'avenir de l'individuation* – psycho-sociale, mais aussi vitale et même minérale (s'il est vrai que la mécanique quantique appliquée paraît individuer la matière autrement), à l'époque d'une globalisation telle que *les catégories issues du cosmopolitisme classique sont devenues tragiquement inopérantes*. C'est dans cette perspective, c'est comme cette question, et c'est au moment où, sur la planète entière, règne une bêtise systémique où *tous* nous disons et faisons parfois tout et n'importe quoi, que je me penche ici sur cette lecture de Deleuze par Derrida telle qu'elle n'aura finalement pas eu lieu – et c'est infiniment regrettable, et même désolant, s'il est vrai que précisément, à travers ces deux très grands penseurs, il eût fallu tenter, en particulier à travers ce qui les rapproche initialement, et qui est *la question de la répétition*, de répéter tout autrement les questions d'Adorno, d'Horkheimer et de Polanyi pour y *faire une différence*.

26. Individuation et régression

En 2002, Derrida affirme que Deleuze oppose l'animalité et la bêtise, et il y voit la répétition d'une opposition plus générale entre l'homme, dont elle serait le « propre », et l'animal. Pourtant, outre que la bêtise est proprement l'impropre – « Bah, te v'là propre... » –, et même si Deleuze parle de

la bêtise comme bestialité proprement humaine⁸,

je crois que la question du propre ne concerne *en rien* Deleuze *précisément parce qu'il pense avec Simondon*.

Qui, d'ailleurs, n'aura jamais *véritablement* dit, par exemple – du moins depuis la chute de l'autorité de la Révélation en ces matières, c'est-à-dire à l'époque de l'*Aufklärung* –, que le végétal est l'*opposé* du minéral, ce qui voudrait dire : n'a *rien* à voir avec lui ? Ce serait évidemment ridicule : un végétal est *fait* de minéraux. Qui ne sait que le régime (le règne, la souveraineté) animal est une sorte de colonie de diverses végétations cellulaires plus ou moins régies par une organisation neurovégétative, dépendante de divers minéraux (tels le magnésium et le calcium, dont les carences ou défauts d'assimilation

pourraient favoriser le « cafard », ce qui est une question d'organologie vitale de la mélancolie) – colonie cellulaire organisée selon les règles d'une espèce qui, dans le règne animal, serait elle-même l'individu véritable selon Simondon ?

Seuls les ânes l'ignorent. C'est pourquoi Derrida précise :

Je ne dis pas cela pour discréditer les discours qui font tout pour spécifier, autant que possible, l'humanité, un caractère proprement humain de la bestialité et de la bêtise. Je ne dis pas davantage cela pour tout confondre, pour dire qu'il n'y a aucune différence entre les animaux de type non humain et les animaux humains. Au contraire, c'est pour raffiner les concepts différentiels que je souligne une non-pertinence des concepts et de la logique mise en œuvre pour réserver le privilège de ce qu'on croit pouvoir définir comme la bestialité et la bêtise⁹.

Mais outre qu'il ne semble comprendre ni de quels *concepts* ni de quelle *logique* il s'agit dans *Différence et répétition*, ignorant que Simondon y fournit le fonds préindividuel à partir duquel Deleuze pense, c'est-à-dire s'individue comme individu psychique, la suite de sa critique donne à penser que c'est *toute* la démarche de Deleuze qui fait en fin de compte l'objet d'un très grand malentendu.

Deleuze, se demandant comment la bêtise est possible (question qu'il dit donc être « proprement transcendante »), répond :

En vertu du lien de la pensée avec l'individuation.

Et il ajoute :

Ce lien est beaucoup plus profond que celui qui apparaît dans le Je pense¹⁰.

Cette question du *Je pense* est un sujet central de *Différence et répétition*, rappelons-le ici. Or Derrida n'en tient aucun compte dans la lecture qu'il propose du passage sur la bêtise – comme s'il n'avait pas lu le livre d'où il l'extrait. Deleuze dit que le Je individué fait en quelque sorte obstacle à l'individuation psychique, qui n'est précisément *pas réductible* au Je. Comme nous l'avons déjà lu,

Le Je et le Moi ne sont peut-être que des indices d'espèce : l'humanité comme espèces et parties¹¹.

Or, il peut en aller ainsi que parce

le Je [qui n'est pas] une espèce [...] contient implicitement ce que les genres et les espèces développent explicitement [...]. L'individuation au contraire [il s'agit ici de l'individuation *psychique* et telle que la conçoit Simondon] n'a rien à voir avec la

spécification, même prolongée,

spécification qui est typique de l'individuation vitale de l'espèce comme « individuation perpétuée ». L'individuation psychique

consiste en champs de facteurs intensifs fluents qui n'empruntent pas davantage [que la forme spécifique] la forme du Je ni du Moi¹².

Cela ne veut pas dire que l'individu psychique puisse ne pas être un Je. Mais c'est lorsqu'il tend à se *réduire* à cet être-Je (dans l'interindividuel) qu'il devient bête.

Nous avons vu que l'individuation qui

diffère en nature de toute spécification [...] la rend possible et la précède¹³.

Cela signifie ici que penser l'individu psychique à *partir* du Je *individué*, c'est manquer le *processus* d'individuation depuis lequel seulement il est possible de penser cet individu. Le Je est la *retombée individuée* de l'individuation, sa (re)chute nécessaire, sa dés-individuation en ce sens.

Dès lors, il est évident que Derrida lit *Différence et répétition* totalement à contresens lorsqu'il écrit que chez Deleuze,

reconnaître que la bêtise est chose du Moi ou du Je [...], c'est ne pas nommer quelque chose comme une forme de vie psychique (qu'on l'appelle fond ou non) qui n'ait pas la figure du Je ou du Moi¹⁴.

Ce que dit ici Derrida contre Deleuze – qu'il y a une forme *psychique* qui *n'a pas* la figure du Je ou du Moi – est de toute évidence *très précisément ce que dit Deleuze*. C'est pourquoi il est absurde d'accuser Deleuze d'un quelconque penchant « égologique » comme le fait Derrida dans la suite :

On ne peut pas réduire toute l'expérience psychique ou phénoménologique à sa forme égologique et on ne peut pas réduire toute vie du Moi, toute structure égologique au moi conscient¹⁵.

Ici Derrida s'égare tout à fait¹⁶ : *Différence et répétition*¹⁷, comme l'œuvre de Deleuze en général, est précisément constitué *contre* un tel point de vue. Et lorsque celui-ci parle du Je, c'est en pensant au *Je pense* : il pense et combat précisément ainsi le privilège de la figure de la conscience telle qu'elle fonde la métaphysique moderne que Jacques Derrida lui-même a tant déconstruite, et en un sens toujours parent des travaux de Gilles Deleuze et de Félix Guattari.

27. La pharmacologie de la répétition comme pharmacologie de l'inconscient

C'est à partir de Kierkegaard, de Nietzsche et de Freud, et sur le fond d'une conceptualité simondonienne qu'il ne cite pratiquement jamais, mais qui figure dans la bibliographie de *Différence et répétition – L'Individu et sa genèse physico-biologique* paraît aux PUF six ans avant *Différence et répétition* –, que Deleuze pense la répétition comme « épreuve sélective » qui n'est pas contemplation, mais action.

Il s'agit de

faire de la répétition même quelque chose de nouveau ; la lier à une épreuve, à une épreuve sélective ; la poser comme objet suprême de la volonté et de la liberté [...]. Kierkegaard précise : [...] il s'agit [...] d'agir, de *faire* de la répétition une [...] nouveauté, c'est-à-dire une liberté et une tâche de la liberté. Et Nietzsche : libérer la volonté de tout *ce qui l'enchaîne* en faisant de la répétition l'objet même du vouloir [je souligne]¹⁸.

Il est question d'*enchaînements* et de *chaînes* – et ces chaînes sont des *pharmaka* :

Sans doute la répétition est-elle déjà *ce qui enchaîne* ; mais si *l'on meurt de la répétition, c'est elle aussi qui sauve et qui guérit*, et qui guérit d'abord de l'autre répétition. Dans la répétition, il y a donc à la fois tout le *jeu mystique de la perte et du salut*, tout le *jeu théâtral de la mort et de la vie*, tout le *jeu positif de la maladie et de la santé* (cf. Zarathoustra malade et Zarathoustra convalescent, par une seule et même puissance qui est celle de la répétition dans l'éternel retour) [je souligne]¹⁹.

Ainsi la répétition se présente-t-elle comme *l'objet pharmacologique par excellence*.

Comme telle, elle est aussi ce qui trame le langage et l'écriture : elle forme la puissance réelle du langage dans la parole et dans l'écriture²⁰.

Bref, cette pharmacologie de la répétition a *tout à voir* avec la question derridienne de l'itération (cf. « Introduction » à *L'Origine de la géométrie* de Husserl), de la trace, de l'archi-écriture, du supplément (cf. *La Voix et le Phénomène*, *De la grammatologie*) et de la différence (cf. *De la grammatologie*, *La Différence*). *Différence et répétition* paraît en 1968, année où « La différence » est publié par *Tel quel* (revue que Deleuze lit évidemment, et qu'il cite par exemple dans *Différence et répétition* en référence à Philippe Sollers), un an après *De la grammatologie* et *La Voix et le Phénomène*²¹.

Simondon a posé que la grande erreur philosophique consiste à vouloir penser l'individuation (la genèse) à partir de l'individu (l'être), alors que c'est depuis le processus (l'individuation) qu'il est possible de connaître les individués (que sont les individus), que cette individuation dépasse, auxquels elle n'est jamais réductible précisément parce qu'elle porte en elle ou traîne avec elle un fond(s) préindividuel – cependant qu'il demeure intrinsèquement *impossible* de connaître l'individuation²² parce qu'elle est *inachevée*, *c'est-à-dire différante*.

C'est de ce point de vue que *part* Deleuze, d'où il tente de penser la différence qui se constitue dans la répétition, et il le fait dans une facture qui est très proche de celle de Derrida à la même époque : la répétition et l'itérabilité sont des questions de différance, et celle-ci est un nom de l'individuation – même si Derrida l'ignore – en tant qu'elle met en œuvre une différence toujours « plus vieille » que toute identité²³.

C'est pourquoi il est terriblement décevant de voir combien Derrida semble être devenu *insensible* aux questions deleuziennes en 2002 – et combien il paraît injuste lorsqu'il soutient que Deleuze pense le psychisme à partir du Moi ou du Je. Car la répétition (dont le Je et le Moi sont des instances) est ce qui est pensé par Deleuze comme *la question même de l'inconscient* à partir de la compulsion de répétition que Freud découvre en 1920 dans la clinique des névroses traumatiques des blessés de la Première Guerre mondiale, et à partir de laquelle il va penser la pulsion de mort et les rapports entre Éros et Thanatos.

Dans *Au-delà du principe de plaisir* (dont Derrida proposera lui-même une lecture dans *La Carte postale* en 1980),

l'instinct de mort est découvert en fonction d'une considération directe des phénomènes de répétition. Bizarrement, l'instinct de mort vaut comme principe positif originaire pour la répétition, c'est là son domaine et son sens. Il joue le rôle d'un principe transcendantal, tandis que le principe de plaisir est seulement psychologique²⁴.

À travers le

rapport entre la répétition et les déguisements [...], déguisements dans le travail du rêve ou du symptôme²⁵,

se constitue la question du Ça. Mais, écrit encore Deleuze,

le déguisement est alors compris [par Freud] dans la perspective d'une simple opposition de forces, la répétition déguisée n'est plus que le fruit d'un compromis secondaire entre

les forces opposées du Moi et du Ça.

Deleuze va sans doute trop vite en posant que Freud *oppose* le Moi et le Ça, puisqu'en 1923, celui-ci, reprenant et paraphrasant Groddeck, pose que

ce que nous appelons notre Moi se comporte dans la vie de façon essentiellement passive et que [...] nous sommes « vécus » par des forces inconnues, et impossibles à maîtriser²⁶.

Avec Groddeck, Freud définit le Ça précisément comme ce qui *embrasse* en quelque sorte le Moi et l'inconscient, et en particulier la partie nécessairement non consciente du Moi qui censure au nom de la conscience en tant qu'elle soumet le principe de plaisir au principe de réalité. *Au-delà du principe de plaisir* porte ce titre parce qu'il s'agit en effet d'aller au-delà non seulement du principe, mais de l'*opposition*, et non seulement celle des principes de réalité et de plaisir, mais celle des fonctions qui constituent l'appareil psychique qui met en œuvre ces principes.

Ce chemin n'est qu'entamé en 1920. Et ce n'est qu'en 1923 que Freud, dans « Le Moi et le Ça », écrit qu'un

un individu [...] est [...] un Ça psychique, inconnu et inconscient, à la surface duquel est posé le Moi qui s'est développé à partir du système Pc [préconscient] comme de son noyau²⁷.

Ce que Deleuze déplore dans son analyse de ces textes, c'est la place du refoulement qui, chez Freud, unifie en quelque sorte le Moi et le Ça. Freud écrit en effet que

le refoulé lui aussi se fond avec le Ça, il n'est qu'une partie de celui-ci. Le refoulé n'est nettement séparé du Moi que par les résistances du refoulement, tandis que par le Ça il peut communiquer avec lui²⁸.

À cela, Deleuze objecte que la première et véritable question est l'interprétation *pharmacologique* de la répétition, à *partir* de laquelle il faut penser le refoulement, et non l'inverse – là où

Freud interprète l'instinct de mort [qui est le point de départ de sa pensée de la répétition compulsive] comme une tendance à revenir à l'état d'une matière inanimée, qui maintient le modèle d'une répétition toute physique ou matérielle²⁹,

c'est-à-dire sans lui conférer la positivité pharmacologique qui est l'enjeu des façons de penser de Kierkegaard et de Nietzsche.

Tout l'intérêt de la position de Deleuze, c'est de partir de la

répétition, d'en faire un champ *pharmacologique* de possibilités (« *de perte et de salut [...], de maladie et de santé* »), et de penser le processus du refoulement à *partir* de ces possibilités et de ce champ tels qu'ils sont *structurés par le jeu des pulsions*, et notamment par la pulsion de mort qui commande la compulsion de répétition. En revanche, Deleuze semble non pas ignorer mais négliger que, à partir du refoulement, Freud pose en principe que le Moi et le Ça ne sont pas des opposés : le Ça dépasse précisément une simple opposition entre le Moi et l'inconscient et en quelque sorte les englobe.

Quoi qu'il en soit, pour Deleuze, derrière cette question où se dessine une forme de la désindividuation comme régression, c'est la façon de penser le refoulement comme un *cas* de la répétition qui est en jeu :

Je ne répète pas parce que je refoule. Je refoule parce que je répète, [...] je ne peux vivre certaines choses ou certaines expériences que sur le mode de la répétition [...]. *Éros doit être répété, ne peut être vécu que dans la répétition [...]. Thanatos (comme principe transcendantal) est ce qui donne la répétition à Éros, ce qui soumet Éros à la répétition* [je souligne]³⁰.

Deleuze fait ainsi retour à la pharmacologie de la répétition *comme pharmacologie de l'inconscient, et où le pivot est le transfert* :

La prise de conscience est peu de chose. L'opération autrement théâtrale et dramatique par laquelle on guérit, et aussi par laquelle on ne guérit pas, a un nom, le transfert. Or le transfert est encore de la répétition, avant tout de la répétition. C'est la répétition qui nous rend malade, c'est elle aussi qui nous guérit ; si elle nous enchaîne et nous détruit, c'est elle encore qui nous libère, témoignant dans les deux cas de cette puissance « démoniaque »³¹.

L'*individuation* qui est l'histoire de l'appareil psychique – lequel se constitue par sédimentation d'expériences – est ici en quelque sorte un *enchaînement pharmacologique de répétitions* qui sont aussi bien des chaînes que des *déchaînements*.

Ayant rappelé tout cela, on ne peut pas suivre Derrida lorsque, après avoir reproché à Deleuze de

réduire toute l'expérience psychique ou phénoménologique à sa forme égologique et [...] toute vie du Moi, toute structure égologique au moi conscient,

il donne à croire que Deleuze *ne saurait pas* qu'il y a

une forme de vie psychique (qu'on l'appelle fond ou non) qui

n'[a] pas la figure du Je ou du Moi

et que,

dans le rapport à soi du vivant, il y a du non-moi, d'une part, et il y a même, dirait Freud, du moi inconscient³².

Deleuze le sait évidemment, et c'est *précisément* ce qu'il *problématise* – même si l'on peut en effet regretter que Deleuze ne soit pas clair quant à la position du Ça.

Derrière toutes ces questions, il s'agit pour Deleuze de penser le temps non plus à partir de la conscience, mais à partir d'une *synthèse passive* qu'opère la répétition (comme *condition de l'inconscient*) :

Le temps ne se constitue que dans la synthèse originaire qui porte sur la *répétition* des instants. Cette synthèse contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants. Elle constitue par là le présent vécu, le *présent vivant* [...] *Synthèse doit, à tous égards, être nommée : synthèse passive* [je souligne]³³.

Or, c'est également à partir de la question d'une synthèse passive – qu'il trouve du côté de Husserl – que Derrida entame son parcours dans son premier travail de recherche, en 1953, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*³⁴.

J'ai moi-même tenté de revenir sur ces premiers pas et de penser la synthèse passive à partir de la rétention tertiaire³⁵ – sujet sur lequel je vais revenir dans la seconde partie de ce livre pour tenter de *penser la situation pharmacologique et organologique de l'université contemporaine, et, à partir de ces considérations, sa responsabilité au moment où la rétention tertiaire est devenue la principale production d'un système industriel lui-même planétarisé*.

28. Zones d'ombre. L'*Aufklärung* après la découverte de l'inconscient

Pourquoi insister ici sur toutes ces questions ? Parce que derrière les questions de la raison (actualisée comme savoir rationnel et majorité) et de la déraison (de la bêtise et de la folie), telles qu'on ne peut pas simplement les opposer, il y a le jeu et le rôle de l'inconscient que l'*Aufklärung* ne permet évidemment pas de penser – il y a le jeu des Lumières avec l'Ombre et les ombres, que Nietzsche tente de penser quelques années à peine avant Freud.

La découverte de l'inconscient est le véritable point de rupture entre la philosophie classique et la pensée du xx^e siècle. Chez Derrida et chez Deleuze, elle s'agence avec celle de la synthèse passive. Mais le

travail de la philosophie pour penser avec Freud et après Freud reste aujourd'hui encore largement inaccompli. Et le travail de la psychanalyse pour penser avec la philosophie l'est aussi – même si Jacques Lacan a longuement cheminé dans cette direction.

Or, pendant que la « *French theory* » ne parvenait pas à constituer le débat public autour de ses différences d'analyses de la question de l'Ombre et des ombres comme conditions des Lumières, question entièrement nouvelle pour la philosophie et le savoir rationnel en général, les psychotechnologies se développaient, et elles permettaient la mise en place d'un psychopouvoir qui allait tirer de la découverte de l'inconscient tout le parti pragmatique possible :

- pour instaurer à travers le marketing l'*ordre consumériste mondial* en prenant le contrôle des modèles comportementaux, c'est-à-dire des processus de transindividuation (j'y reviendrai dans la seconde partie),

- pour mener une guerre idéologique contre la chose publique et *désarmer toutes les formes de puissance publique* susceptibles d'entraver la *privatisation généralisée* préconisée par l'idéologie néolibérale à travers une stratégie du choc allant au-delà de ce que décrit Naomi Klein – en extrémisant la portée de la « Destruction Créatrice » schumpétérienne³⁶.

En 1944, Adorno et Horkheimer avertissaient que

si la Raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression, elle scellera son propre destin.

Vingt et quelques années plus tard, pratiquement au même moment, et dans des termes et des perspectives finalement très proches, Derrida et Deleuze « entreprirent » un tel « travail », entamant deux parcours qui, tout en ne cessant de s'éloigner, laissèrent de plus en plus dans l'ombre la critique de l'économie politique et la critique de cette critique, c'est-à-dire aussi la discussion sur des notions fondamentales telles que celle de savoir en quoi consistait le rapport entre *reproduction, travail, supplément et répétition*, ou encore comment devaient être interprétées les propositions et contre-propositions sur les *notions d'idéologie et d'hégémonie* au regard de ces notions de *supplément, de répétition, de différance* et d'*individuation* dans le contexte de l'industrialisation fondée sur la grammatisation et la répétition, etc.

La nouvelle critique de l'économie politique qui était impérativement requise par cette démarche ne vit pas le jour, malgré les prolégomènes auxquels s'essayait *Capitalisme et schizophrénie*³⁷. Il n'y eut jamais de dialogue théorique entre Louis Althusser et Jacques Derrida, comme en témoigne la publication récente d'un entretien de

celui-ci avec Michael Sprinker sous le titre *Politique et amitié* :

J'étais [...] paralysé [devant Althusser, déclare Derrida], silencieux devant quelque chose qui ressemblait à une espèce de théorétisme, à l'hypostase de la Théorie avec un grand T, devant l'usage un peu emphatique et grandiloquent des majuscules quant à la théorie, quant à la science. Tout cela me paraissait inquiétant, problématique, précritique [...]. Je me trouvais emmuré dans une sorte de silence tourmenté³⁸.

J'aurais eu envie – parce que ça ne s'est jamais produit ! – d'avoir une longue discussion avec lui ou avec ses amis pour leur demander de répondre à des questions qui me paraissaient nécessaires. Le fait est que cette discussion n'a jamais eu lieu, si étrange que cela paraisse... Une sociologie intellectuelle reste à faire de cette dimension de la vie intellectuelle ou académique française et notamment de ce milieu normalien où la pratique de l'éviction est stupéfiante³⁹.

Mais s'agit-il bien d'une simple sociologie ? Et d'une sociologie simplement française, qui plus est ? Je ne le crois pas : il s'agit du *problème philosophique de l'époque* lui-même, localisé en France, et dont ces étrangetés sont les *symptômes*.

Ainsi s'installèrent des « chapelles », comme on dit, et entre celles-ci se dessinaient les *zones d'ombre* dans lesquelles nous errons à présent :

Il y avait des camps, des alliances stratégiques, des manœuvres d'encerclement et d'exclusion. Sur ce *Kampfplatz* sans merci, telles forces se regroupaient autour de Lacan, d'autres autour de Foucault, d'Althusser, de Deleuze. La diplomatie de l'époque, quand il y en avait (la guerre par d'autres moyens), c'était la diplomatie de l'évitement : silence, on ne cite pas, on ne nomme pas, chacun se démarque et tout cela forme une espèce d'archipel des discours sans communication terrestre, sans passerelles visibles⁴⁰.

Nous, près de soixante-dix ans après *La Dialectique de la Raison*, et plus de quarante ans après les parutions de *De la grammatologie* et *Différence et répétition*, errant parmi les décombres du capitalisme guerrier comme des ombres dans ces zones d'ombre, avons l'impression que *rien* ne se sera encore vraiment passé quant à la pensée de la régression et de la déraison : nous en venons à penser (à tort) que ces travaux et entreprises n'auront au bout du compte servi à rien, n'auront mené à rien – à rien de décisif : que rien n'aura été appris, que rien de bon n'aura été « agi » par la répétition, ni n'aura agi dans la répétition, c'est-à-dire dans la différence. Que rien n'aura

pu être fait contre cet état de fait induisant l'autodestruction de la raison, c'est-à-dire la désindividuation généralisée.

Et non seulement cela : certains parmi nous en serons venus à penser que ces entreprises post-structuralistes n'auront fait qu'*aggraver* la situation, voire même en auront été, sinon *la* cause unique, du moins *l'une* des causes. Et s'il peut en aller ainsi, si certains peuvent sincèrement le penser (c'était sans doute le cas de Rainer Rochlitz lorsqu'il défendait la théorie critique contre les entreprises de la déconstruction), c'est parce que le travail qui a été entrepris s'est arrêté en route. Il a buté sur des difficultés ; ceux qui ont rencontré ces difficultés se sont fatigués ; ils ont vieilli, puis ils sont morts ; l'un d'entre eux s'est suicidé ; et le sentiment général est que, pendant que se préparaient d'innombrables calamités en tout genre, plus désarmantes les unes que les autres, cette pensée s'était en quelque sorte elle-même désarmée par avance : elle avait déposé les armes, renonçant à lutter.

La pensée, et notamment la pensée philosophique, est une lutte – et d'abord, en particulier en philosophie, une lutte contre soi-même et avec soi-même, c'est-à-dire avec son ombre, en comptant avec elle et en comptant sur elle. Dans cette ombre, la dimension sociale de l'inconscient et la dimension collective de l'individuation psychique sont en jeu : c'est ce que disent Nietzsche puis Simondon, et c'est ce que redit Guattari avec Deleuze.

Un réarmement est-il possible, pour autant qu'un désarmement calamiteux de la pensée se serait effectivement produit (ce qui peut être vigoureusement et légitimement contesté, et de mille manières : toutes sortes d'autres pensées dont nous ne voyons pas encore l'avenir auront pris forme pendant ce temps), après que les armes anciennes sont devenues caduques (ce que disait Deleuze en appelant cinq ans avant sa mort à « chercher de nouvelles armes⁴¹ ») ?

29. L'arsenal pharmacologique au-delà de la raison

Ce réarmement n'est possible qu'à la condition de comprendre que le *pharmakon* – c'est-à-dire la répétition, c'est-à-dire aussi la technique en général, et en particulier les mnémotechniques constituant les rétentions tertiaires – est la *condition d'articulation* des Ombres et des Lumières, de l'inconscient et de la conscience, de l'individuation psychique et de l'individuation collective, et que, dans sa lutte économique et idéologique, le psychopouvoir, directement mis au service de la financiarisation⁴² après le « choc pétrolier » des années 1970, s'est *emparé* de cette articulation. Ici, le « corps sans organes »

aura désarmé nombre des lecteurs de *Capitalisme et schizophrénie* – et installé pour longtemps le malentendu entre déconstruction et schizo-analyse⁴³.

Repenser et réarmer la pensée, c'est repenser le *pharmakon* lui-même *comme arme* – et évidemment comme arme à double tranchant. Et cela signifie que le sentiment que rien ne se sera finalement passé en France dans le dernier quart du xx^e siècle est une illusion – même si cette illusion est provoquée par de réelles impasses. La critique de la *raison en tant qu'elle peut engendrer la déraison* a été l'objet même de ce que l'on a fini par appeler la « déconstruction » : elle aura été typique de cette façon de philosopher en montrant que *tout ce qui se pose et s'impose à la pensée comme ce qui prétend la fonder tend inéluctablement à engendrer son contraire*, et que *ce qui est posé n'a pas d'opposé, mais est déjà* (« toujours déjà ») soi-même là dans ce à quoi cela s'oppose. J'espère avoir montré que le point de vue de *Différence et répétition* est très voisin de cette façon de penser.

Précisément en raison de ce trait typique de la déconstruction, il semble à beaucoup que celle-ci a conduit à une *exténuation* de la puissance critique elle-même (et avec elle de la théorie entendue par exemple au sens d'Althusser), devenue incapable de « passer à l'acte », *épatant* par là même la pensée (lui *brisant les pattes*, l'immobilisant tout en la *fascinant*) en l'installant dans une situation *indécidable* – indécidabilité toujours et de plus en plus revendiquée par Derrida au fil de cette déconstruction, comme si le destin du philosophe post-métaphysique était le devenir-âne, et pas n'importe quel âne : celui de la scolastique maudite et sceptique de Jean Buridan, qui revient dans Spinoza comme une ânesse, et *qui attend encore une pensée de la métastabilité*.

Le concept philosophique de métastabilité est l'apport central de Simondon à la philosophie de la liberté, c'est-à-dire de l'autonomie et de la responsabilité, dont le concept fait cruellement défaut à la déconstruction⁴⁴. Et peut-être le concept métaphysique *par excellence*, parmi *tous* les concepts de la « métaphysique », est-il celui d'*équilibre*. Une crise est un phénomène de déséquilibre dans lequel une *nécessité critique* s'impose comme nécessité de décider, c'est-à-dire d'abord de discerner, et la déconstruction cultive la plus grande ambiguïté quant à la possibilité critique elle-même, tout autant que quant au concept de crise⁴⁵. Un immense non-dit demeure à cet égard, qui est sans doute l'un des facteurs les plus désarmants et paralysants de cette pensée.

L'oubli sous ce prétexte des enseignements de la déconstruction et plus généralement de ce que l'on a appelé en Amérique le post-

structuralisme serait cependant une nouvelle calamité, et un nouveau moment de régression de la raison. Je ne crois pas du tout que les penseurs de cette époque, en France, aient jamais renoncé ni à la raison ni à la critique – malgré qu’ils en aient, comme on disait autrefois, c’est-à-dire : même s’ils n’ont cessé de les mettre en cause, de les interroger et de *dénoncer les schèmes oppositionnels* sur lesquels elles étaient fondées depuis Platon.

Il en va ainsi précisément, pour Deleuze et pour Derrida (c’est du moins ce que j’ai tenté de montrer dans ce chapitre), parce qu’ils ont l’un comme l’autre exhumé une dimension pharmacologique de la raison et de ce qui en constitue la condition *au-delà de la raison comme pouvoir d’unifier*, à savoir : la *différence* – comme différence *et* comme répétition.

Cette entreprise, au moins sur certains points (mais sur des points décisifs), s’est en quelque sorte ralentie, puis s’est non pas interrompue, mais en quelque sorte enlisée « au milieu du gué » – et elle doit être désembourbée et reprise. Beaucoup seront choqués par de tels propos. Mais ceux qui en seront choqués ne veulent pas entendre que c’est le destin de toutes les pensées d’appeler d’autres pensées qu’elles seules auront pu susciter, mais qu’elles-mêmes n’auront jamais pu penser – parce que *le temps n’en était pas venu* : la philosophie est cette colombe qui, toujours finalement partiellement sourde (dans sa situation métastable) aux temps qui viennent eux-mêmes « à pas de colombe », a besoin d’air pour s’envoler, et toujours trop tard dans son devenir-âne ou ânesse, se découvrant ainsi très chouette.

Cet *air*, c’est ce que Marx appelle à la fois la matière et l’histoire, et c’est ce qui, depuis Galilée, doit être observé (en tant que *matière à Histoire*) par le *biais* d’instruments qui sont des *pharmaka*⁴⁶.

Une reprise et un désembourbement ou un *dépannage* de la pensée (qui a toujours des accidents en raison de ses pannes d’essence⁴⁷) à partir de la pensée dite post-structuraliste n’est possible qu’en tentant de comprendre à partir de quoi, quand et comment des éléments de fatigue, de désarmement et de perte de *vigilance* ont pu apparaître dans ces parcours.

Après la démarche critique d’Adorno et d’Horkheimer, la « post-critique » du post-structuralisme ouvrit en quelque sorte le chantier d’une *pharmacologie de la raison historique* que fut l’*Aufklärung*. La nécessité de cette pharmacologie de la raison fut énoncée par Adorno et Horkheimer eux-mêmes, s’il est vrai que la rationalité leur apparut alors autodestructrice dès son origine. Cependant, eux-mêmes occultaient encore, en 1944, la dimension pharmacologique *en tant*

que telle – en tant que passant par un *pharmakon* intrinsèquement *hétérogène* à la raison elle-même définie comme *autonomie* –, ignorant, par exemple dans le chapitre qu'ils consacraient alors aux industries des biens culturels dont ils faisaient un facteur central de la régression, la dimension *toujours artificielle* de l'imagination, et reprenant telles quelles les questions kantienne de l'imagination transcendante et du schématisme.

Quelques années plus tard, dans sa critique de ce qu'il appelle le « principe de rendement », Marcuse ne parviendra pas à penser l'agencement de l'économie libidinale freudienne avec l'économie capitaliste consumériste parce qu'il ne verra pas la dimension organologique et donc pharmacologique du désir lui-même⁴⁸ – qui constitue précisément, selon moi, l'horizon de *Différence et répétition*.

Parce que l'École de Francfort semble enfermée dans une conception encore très métaphysique de la raison malgré ses revendications marxistes (et Derrida, selon ses dires, rencontrera encore à certains égards ce problème avec Althusser), au moment où, en 1968, les penseurs de cette *théorie critique* étaient très présents dans la critique sociale et étudiante aussi bien en France qu'en Allemagne et en Californie, les philosophies post-structuralistes ont tendu non seulement à se débarrasser de la manière dont l'École de Francfort formulait ses questions, mais à faire l'impasse sur ces questions elles-mêmes – et finalement, à les *oublier*, et à oublier avec elles le type de *vigilance* auquel elles appelaient.

30. Décisions, incisions, découragement

Il en est allé ainsi avec la déconstruction derridienne parce que Derrida a d'emblée conçu ce travail non pas comme une décision de la pensée (par exemple, de sa pensée), mais comme une pensée *générée par un processus* qui s'est mis en œuvre avant elle, et qui a travaillé *hors sujet*, si l'on peut dire (après Jean Hyppolite⁴⁹), et comme *travail de la différence à travers l'histoire du supplément* – et en quelque sorte, comme la condition préindividuelle de cette pensée appelée la « déconstruction », même si le processus se produisait⁵⁰ donc aussi *par* cette pensée, *avec* elle et *en* elle, en s'y individuant, et d'abord comme épreuve de la désindividuation dont la critique du sujet fut une traduction.

Peut-être la méditation patiente et l'enquête rigoureuse autour de ce qui s'appelle encore provisoirement l'écriture [...] sont-elles l'errance d'une pensée *fidèle et attentive au monde irréductiblement à venir qui s'annonce au présent, par-delà la clôture du savoir*.

L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se *présenter*, que sous l'espèce de la monstruosité [je souligne]⁵¹.

La « monstruosité » de ce qui advient ainsi n'est pas un échec de la raison, écrit ici Derrida, mais la « révélation », si l'on ose dire, et par *l'histoire contemporaine, de ce que De la grammatologie va appeler le « supplément »*, de la *supplémentarité qui aura toujours déjà habité la raison* et son *savoir* ici déclaré clos pour cette raison même, et parce que la rationalité, devenue techno-logique (en l'espèce d'une programmatologie généralisée par l'extension de la « notion de programme⁵² »), a atteint un stade qui est celui de la rationalisation, de la réification et de la prolétarianisation, telles qu'elles font exploser les concepts issus des grandes partitions métaphysiques (intelligible/sensible, dedans/dehors, sujet/objet, etc. – oppositions caractéristiques de la « métaphysique de la présence », du « sujet moderne », etc.).

Une telle analyse implique dès lors une *tout autre problématique* que celle de l'École de Francfort, qui reste une philosophie de la « maîtrise ». *C'est la supplémentarité, qui est toujours une sorte d'incision, qui déconstruit, bien avant la « déconstruction » et ses « décisions », qui n'en seraient donc pas* – la supplémentarité, c'est-à-dire la facticité, l'artificialité et la prothéticité (thème qui sera repris dans *La Bête et le Souverain* en un sens qu'il faudra analyser un jour⁵³ et qui concerne l'État, le *Léviathan*, c'est-à-dire ce monstre marin qu'est la Baleine, le politique en tant que pouvoir, etc.), facticité, artificialité et prothéticité *qui auront toujours habité et qui auront toujours été la condition de toute critique*, de tout *logos*, de toute *Aufklärung*, de toute subjectivation, de toute autonomie et de toute responsabilité, de toute existence de tout être-là, etc.

Reste que, relisant Adorno, Horkheimer et Polanyi en 2011, *c'est-à-dire au moment où la « note » de l'Amérique du Nord vient d'être abaissée par l'agence de notation Standard & Poor's comme si les nations étaient des enfants* – c'est-à-dire des êtres mineurs – pouvant être ainsi notés par la « rationalité des marchés », *c'est-à-dire par la rationalisation internationale et destructrice de la raison* (et j'emploie évidemment ici le génitif dans son double sens), puis relisant Derrida et tous les penseurs qui auront constitué cette pensée dite française⁵⁴, on ne peut pas ne pas se demander si ceux-ci n'auront pas *aussi* laissé filer un impensé de l'*Aufklärung*, dont parlent Adorno et Horkheimer, et si, finalement, cette période post-structuraliste, englobant aussi bien Deleuze et Foucault que Derrida et Lyotard (que l'on confond sans faire plus de détail dans une pensée dite postmoderne⁵⁵), n'aura pas parfois

constitué, *rationalisé*⁵⁶ et au bout du compte *légitimé* ce pas en arrière, ce recul et cette régression.

On pourrait être tenté de le dire, et, à certains égards, je n'hésite pas à l'affirmer ici moi-même : dans son état de grand inachèvement (et ce *qui pense le plus loin dans une pensée* est l'*ampleur* de l'inachèvement – constitutif de tout processus d'individuation – qu'elle rend sensible, que cela soit ou non intelligible pour elle-même), la pensée qui s'est élaborée en France entre 1960 et 2000 à travers ces personnalités si imposantes aura laissé leurs héritiers désarmés, et une façon d'en hériter aura sans aucun doute conduit à une véritable stérilisation de la pensée elle-même – donnant souvent l'impression de rationaliser et de légitimer le *renoncement à penser une alternative* par exemple en posant qu'il n'y a *aucune* alternative à l'*état de fait* conduisant à la déraison universelle autre que la « résistance », face à une sorte de *fatalité de la bêtise et de la performance* imposée comme un nouveau régime des savoirs devenus « marchandise informationnelle »⁵⁷.

La bêtise triomphe toujours, elle est toujours, dans la guerre dont nous parlons, du côté du vainqueur⁵⁸,

déclare Derrida dans son dernier séminaire. Une telle pensée, qui est une sorte de testament de fait, est profondément *décourageante*.

S'il nous faut désormais hériter de ces pensées dont les penseurs ont disparu, s'il nous faut faire fructifier cet héritage, nous devons enchaîner sur elles par la question d'une pharmacologie positive, *en rompant avec le discours de la « résistance » par la question de l'invention*, et selon une conception non métaphysique de l'invention, pensée comme saut quantique dans l'individuation en deçà et au-delà de la raison, et en une complexion de moments que trame un triple processus d'individuation : *à la fois* psychique, social et technique – où la répétition, la supplémentarité et la rétention tertiaire constituent l'élément primordial : un « élément » toujours déjà « supplémentaire », une *supplémentarité élémentaire*.

31. Alternatives, imagination et invention

La rétention tertiaire est ce que, dans *Imagination et invention*, Simondon appelle l'objet-image – dont est un cas ce que j'avais moi-même appelé l'image-objet⁵⁹ :

Presque tous les objets produits par l'homme sont en quelque mesure des objets-images⁶⁰.

Comme ce *pharmakon* qu'est le texte pour Platon, les objets-images se disséminent et prolifèrent. Et au fil de cette dissémination, ils

provoquent des processus d'individuation psychique et des processus d'individuation collective :

Les objets-images sont presque des organismes, ou tout au moins les germes capables de revivre et de se développer dans le sujet. Même en dehors du sujet, à travers les échanges et l'activité des groupes, ils se multiplient, se propagent et se reproduisent à l'état néoténique⁶¹.

Simondon pense ici (en 1965) ce que Derrida appellera plus tard la dissémination⁶². Qu'ils soient à l'état néoténique signifie qu'ils sont en attente d'être imaginés, c'est-à-dire accueillis : l'objet-image est à la fois un fruit *de* l'imagination et un fruit *pour* l'imagination :

L'imagination n'est pas seulement l'activité de production ou d'évocation des images, mais aussi le mode d'accueil des images concrétisées en objet, la découverte de leur sens⁶³.

C'est l'esprit qui est ici fait d'images :

Le polypier d'images qu'est l'esprit est ainsi comparable au polypier de cellules qu'est le corps : les cellules sont en interaction les unes par rapport aux autres ; les images aussi ; elles aboutissent dans l'état de veille raisonnable à un équilibre mutuel⁶⁴.

Les rétentions qui forment la mémoire sont constituées d'images, d'où sont projetées des protentions, c'est-à-dire des anticipations⁶⁵ qui sont également des images : le temps est fait d'images du présent, du passé et de l'avenir.

L'imagination est constituée par ces *images mentales* que soutiennent les *objets-images* et qui se développent en

trois étapes : d'abord celle de la croissance pure et spontanée [...], chaque image, embryon d'activité motrice et perceptible, se développe ici pour elle-même [...]. Ensuite, l'image devient un mode d'accueil des informations venant du milieu et une source de schèmes de réponses à ces stimulations [...]. Enfin, [...] le retentissement affectivo-émotif achève l'organisation des images selon un mode systématique de liaisons, d'évocations et de communications ; il se fait un véritable mode mental⁶⁶.

C'est à travers ces trois stades que se constitue le « polypier d'images » où *se produit l'invention* :

Les images subiraient des mutations successives qui modifieraient leurs relations mutuelles en les faisant passer d'un statut de primitive indépendance mutuelle à une phase d'interdépendance au moment de la rencontre de l'objet, puis à

un état final de liaison systématique et nécessitante où les énergies primitivement cinétiques sont devenues des tensions d'un système. L'invention pourrait alors être considérée comme *un changement d'organisation* du système des images adultes ramenant, par un changement de niveau, l'activité mentale à un nouvel état d'images libres permettant de recommencer une genèse : l'invention serait une renaissance du cycle des images, permettant d'aborder le milieu avec de nouvelles anticipations [...], autrement dit, l'invention opère un changement de niveau ; elle marque la fin d'un cycle et le début d'un nouveau cycle, chaque cycle comportant trois phases : l'anticipation, l'expérience, la systématisation⁶⁷.

Ces trois types d'images mentales soutenues par les objets-images sont fondés sur des *images a priori* constituées sur une base spécifique biologique, c'est-à-dire par une modalité vitale qui préfigure toutes les formes de motricité, de sensorialité, de perception – qui constituent les matrices des boucles sensori-motrices. Ces images *a priori* sont en quelque sorte des engrammages biologiques des capacités d'anticipation et elles *sont mises en évidence par ce que l'on appelle la*

Leerlaufreaktion en éthologie : ce sont des activités à vides

qui témoignent du fait que

dans le développement des espèces, comme peut-être dans celui des individus, *la motricité précède la sensorialité*, comme anticipation à long terme des conduites⁶⁸. [Je souligne.]

À partir d'un tel point de vue, *l'invention serait une réorganisation du champ dynamique et donc du potentiel que forme le polypier des images mentales*, en lien avec les objets-images, sur le fond des images *a priori*, et au cours d'un cycle dont il résulterait *de nouvelles capacités d'anticipation*,

une renaissance du cycle des images, permettant d'aborder le milieu avec de nouvelles anticipations⁶⁹.

Une telle circulation, qui forme des circuits (dont je soutiens qu'il faut les penser comme *des circuits de transindividuation formés de rétentions, de protentions et d'attentions elles-mêmes constituées en images*), est ce qui procède du *déphasage* constitutif de l'individuation – c'est-à-dire de la différence – et où, à l'issue d'une invention,

les solutions apparaissent comme des *restitutions de continuité* autorisant la progressivité des modes opératoires, selon un cheminement antérieurement invisible dans la structure de la réalité donnée⁷⁰.

Ainsi se produit un enchaînement (une continuité), c'est-à-dire une croissance à partir d'un fonds préindividuel psycho-social, cependant que le déphasage se traduit toujours par une tension, c'est-à-dire par un problème entre l'individu et le milieu, et que l'invention vient résoudre :

L'invention est l'apparition de la compatibilité extrinsèque entre le milieu et l'organisme et de la compatibilité intrinsèque entre les sous-ensembles de l'action⁷¹.

Derrida a lui-même parlé de l'invention d'un point de vue presque inverse, où elle apparaît en quelque sorte *causer une incompatibilité* :

Une invention suppose toujours quelque illégalité, la rupture d'un contrat implicite, elle introduit un désordre dans la paisible ordonnance des choses, elle perturbe les bienséances⁷².

Mais un tel point de vue sur l'invention, qui est très classique, et qui s'impose comme une évidence, part de l'invention comme origine de la dynamique du processus, et comme désordre initial, là où Simondon part du processus pour penser la nécessité dynamique de l'invention comme cycle, et comme *circulation dans la métastabilité du processus*.

Reste que dans *Psyché : inventions de l'autre*, Derrida propose en quelque sorte une généalogie supplémentaire de l'invention (qui est toujours une *invention de suppléments*), où il souligne la *singularité de la question de l'invention aujourd'hui*, c'est-à-dire dans le contexte de la technologie industrielle :

Si le mot d'« invention » connaît une nouvelle vie, sur fond d'épanouissement angoissé mais aussi depuis le désir de réinventer l'invention même, et jusqu'à son statut, c'est sans doute qu'à une échelle sans commune mesure avec celle du passé, ce qu'on appelle l'« invention » à breveter se trouve *programmé*, c'est-à-dire soumis à de puissants mouvements de prescription et d'anticipation autoritaires dont les modes sont les plus multiples. Et cela aussi bien dans les domaines dits de l'art ou des beaux-arts que dans le domaine techno-scientifique. Partout le projet de savoir et de recherche est d'abord une programmation des inventions. On pourrait évoquer les politiques éditoriales, les commandes de marchands de livres ou de tableaux, les études de marché, la politique de la recherche et les « finalisations », comme on dit maintenant, qu'elle détermine à travers des institutions de recherche et d'enseignement, la politique culturelle, qu'elle soit ou non étatique. On pourrait évoquer aussi toutes les institutions, privées ou publiques, capitalistes ou non,

qui se déclarent elles-mêmes comme des machines à produire ou à orienter l'invention⁷³.

Nous reviendrons sur cette analyse dans la seconde partie de cet ouvrage. Disons dès à présent que, en passant par l'*ars inveniendi* de Leibniz, elle met la rétention tertiaire au cœur de la question, cependant qu'elle évacue la question d'une *politique de l'invention* qui ferait du *pharmakon* son objet même – ce qui *tous comptes bien faits* et en dernier ressort enferme la déconstruction dans le discours triste, anti-inventif et anti-alternatif de la « résistance »⁷⁴.

32. Les masques de la raison et la responsabilité de l'université

Qu'il n'y ait rien à *faire*, à *dire* et à *penser* contre la *stupidity*, qui est toujours l'effondrement de la raison, qu'il n'y ait rien à faire, dire et penser contre la déraison inversant et renversant la *conquête* de la majorité dont Kant fait le sens de toute *Aufklärung*, qu'il n'y ait « pas d'alternative » à cette porcherie, c'est ce dont une énorme machine idéologique a fini par convaincre un troupeau devenu stupide, c'est-à-dire frappé de stupeur par la *stratégie du choc* qui est la *dimension proprement politique du psychopouvoir* dont tant d'entre nous, parmi les *academics*, sommes devenus les rationalisateurs et les « bergers » – ceux qui produisent des *rationalisations* comme *camouflages de motifs* et comme *résistance* (au sens freudien sur lequel spéculait aussi Derrida)⁷⁵ qui, comme dit Georges Didi-Huberman,

prend le masque de la raison⁷⁶.

Cette machine à rationaliser et à *faire rationaliser au sens freudien par ceux qu'elle rationalise au sens weberien*, cette machine à laquelle *personne* ne peut tout à fait échapper (personne ne peut échapper à la bêtise), c'est celle du psychopouvoir comme pouvoir pris sur les âmes noétiques qui sont toujours *fondamentalement régressives et enclines à la bêtise*, penchant qui aura été *systématiquement*⁷⁷ et *systématiquement*⁷⁸ exploité non pas du fait d'une manipulation qui aurait été ourdie et manigancée comme telle par une mauvaise intention, mais par l'*établissement aveugle* de la bêtise systémique inhérente à un modèle consumériste fondé sur la sollicitation des pulsions.

La machine *idéologique* qui s'est *délibérément et systématiquement greffée* sur cette bêtise systémique – et qui l'a encouragée, répandue et finalement imposée comme son hégémonie même – s'est constituée non pas d'abord comme une théorie, mais comme un processus d'autant plus difficile à combattre qu'il s'est imposé à travers un *immense désapprentissage*.

Tandis que la *formation* de l'individu, comme citoyen, comme producteur, comme concepteur, comme *inventeur* (artiste, responsable politique ou administratif, technicien, etc.), était posée comme la priorité absolue, impérative pour toute société moderne, c'est-à-dire industrielle, et fondée sur l'*idéal* démocratique, la *réalité* du développement consumériste de cette société industrielle conduisait à une *dé-formation généralisée des savoirs*, c'est-à-dire : à la désindividuation et à la réification de ces *savoirs qui ne pouvaient dès lors que se renverser massivement en bêtise* et conduire à la *déraison universelle*, c'est-à-dire à la ruine de la démocratie.

Ce destin, l'école et l'université elles-mêmes l'ont intériorisé ou y ont été pliées. Telle est la cause du mal-être que ressentent depuis longtemps déjà les universitaires, *academics*, maîtres, mais aussi parents, élèves et étudiants :

Pourrions-nous nous entendre pour débattre ensemble de la responsabilité propre de l'Université ? Je n'en suis pas sûr, et il y a là un mal-être qui est sans doute plus grave qu'un malaise ou qu'une crise [...], les catégories nous manquent pour analyser ce mal-être⁷⁹.

Ce mal-être procède d'un *désarmement* – les universitaires sont *désarmés* et *se sentent mal* parce que le « code » n'est plus pertinent :

L'im-pertinence du code, qui peut aller de pair avec la plus grande puissance, c'est peut-être ce qu'on rencontre à la racine de ce mal-être. Car si un code garantissait une problématique [...], nous nous sentirions mieux dans l'Université. Or nous nous y sentons mal, qui oserait dire le contraire⁸⁰ ?

Ces lignes sont écrites en 1980 : Derrida, Deleuze, Foucault et Lyotard sont apparus au moment même où ce malaise s'installait et croissait précisément comme établissement aveugle de la bêtise systémique par le psychopouvoir.

S'ils ont formé ensemble – malgré leurs malentendus, et à travers eux, et même grâce à eux – l'un des plus grands moments dans l'histoire de la pensée française, enchaînant sur celui de l'euphorie structuraliste qui combinait linguistique saussurienne, anthropologie, marxisme et freudisme devenus des convictions sociales massives, pour ne pas dire des croyances, et finalement des dogmes, ils ont transformé ce qui résultait de l'approche structurale – la question du rôle des systèmes anthropologiques et de leurs structures, et la tombée en désuétude de la question du sujet *purement et originellement autonome* – en une déconstruction, une hypercritique, etc., aussi bien de la *possibilité de la théorie* (exposée au risque de « théorétisme⁸¹ »)

que de la *problématique de l'aliénation*.

Ces nouveaux chemins tentant de penser par-delà ou au-delà de la théorie de l'aliénation et de la lutte pour l'émancipation – supposément fondée chez Lyotard sur la « narratologie » des « grands récits⁸² » en charge d'unifier les jeux de langage que seraient les différents régimes de discours en quoi consistent des types de savoirs inconciliables, et de suturer en cela le « différend » dont la raison kantienne éclatée en un archipel de *facultés* serait la matrice générale⁸³ – ne furent pas frayés au cours d'un voyage touristique de la pensée devenue plus ou moins vaguement « postmoderne » : ils étaient entés sur et cheminés par *l'expérience d'une pensée de l'hétéronomie telle qu'elle apparaissait être devenue irréductible* (comme répétition, simulacre, supplément, schize, jeux de langage, technologies de pouvoir plus vieilles que tout droit, etc. – autant de *masques de la raison autorisant toutes les rationalisations*).

C'est depuis ces chemins, dont la question est *désormais* de savoir où ils peuvent nous mener, que Derrida rouvrit à la fin des années 1990 la question de la *responsabilité de l'université*. De quoi l'Université (s'il faut ainsi lui coller comme à la « Raison » une majuscule) est-elle responsable ? Qu'est-ce qui *distingue* et qu'est-ce qui *lie* responsabilité et autonomie de l'Université, autonomie et raison dans l'Université, etc. ? Interrogeons et questionnons autrement et brutalement : l'Université *dans toutes ses composantes* n'est-elle pas *éminemment responsable de la déraison planétaire*, sinon universelle, qui semble s'être emparée de nous, les tard-venus du XXI^e siècle, où que nous soyons sur la Terre ?

La notion de responsabilité gardant une valeur et un sens, elle resterait à réélaborer dans une problématique entièrement nouvelle. Dans les rapports de l'Université et de la société, dans la production, la structure, l'archivation, la transmission des savoirs et des techniques – des savoirs comme technique –, dans les enjeux politiques du savoir, dans l'idée même du savoir et de la vérité, quelque chose est advenu de tout autre⁸⁴.

Cet extrait du livre de Jacques Derrida *Du droit à la philosophie*, publié en 1990, mais qui reprend un texte écrit en 1980, est prononcé un an après la publication de *La Condition postmoderne* de Jean-François Lyotard, et je vais y revenir.

Avant cela, je voudrais sans tarder et pour conclure ce chapitre aller à l'essentiel : l'autre notion de la responsabilité qui devrait être forgée passe par ce que j'appellerai dans la partie suivante une *organologie* du savoir, où est advenu « quelque chose de tout autre » – une *organologie de la trace et de la répétition (et de la bêtise, et de l'invention)*

conçue comme pharmacologie *positive* dans la différence (c'est-à-dire aussi comme transfert, perlaboration et anamnèse⁸⁵).

1- Les mots *acte* et *puissance* ne font certes pas partie du vocabulaire de Simondon. Il en va ainsi notamment parce que l'opposition aristotélicienne entre acte et puissance ou plutôt entre *dunamis* et *energeia* (et *entelekhēia*) est soumise à l'opposition entre *hylè* et *morphè*, c'est-à-dire entre matière et forme, que Simondon récuse précisément comme étant une opposition métaphysique, constituant ce qu'il nomme le schème hylémorphique. Cette récusation nécessiterait de repasser ici par la question de la trace que trace précisément Derrida – dont il trace un circuit de transindividuation.

2- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 197.

3- Même si l'Asie nous réserve sans doute bien des surprises en matière d'« intelligence » collective.

4- L'analyse très remarquable que Frédéric Kaplan a proposée de l'entreprise Google telle qu'elle constituerait l'avènement d'un capitalisme linguistique (« Quand les mots valent de l'or », *Le Monde diplomatique*, novembre 2011), constitue selon mes propres analyses un nouveau stade de la prise de contrôle des processus de transindividuation – lui-même lié à un nouveau stade du processus de grammatisation. L'analyse des possibilités de prendre le contrôle des processus de transindividuation en général à travers les rétentions tertiaires, et de lutter contre ces prises de contrôle tout aussi bien, ce qui est le but même de la pharmacologie revendiquée ici, constitue le thème du séminaire que j'anime en visioconférence sur le site pharmakon.fr (qui n'est consultable en ligne que sur demande à contact@pharmakon.fr), ainsi que de l'académie d'été de l'école de philosophie d'Épineuil d'août 2011, dont on trouvera les archives à l'adresse suivante : www.pharmakon.fr/wordpress/academie-dete-de-philosophie-depineuil-le-fleuriel/

5- Cf. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, op. cit., p. 9-11.

6- Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, op. cit., p. 13.

7- Conférence dont le titre était : « L'avenir de la profession ou l'université sans condition (grâce aux Humanités, ce qui pourrait avoir lieu demain) ».

8- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 196.

9- Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, op. cit., p. 243.

10- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 197.

11- *Ibid.*

12- *Ibid.*

13- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 56.

14- Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, op. cit., p. 246.

15- *Ibid.*

16- Il n'aurait d'ailleurs peut-être pas voulu publier un tel séminaire. On peut dire et avancer des hypothèses en séminaire, les faire lever comme des graines, ce que tout séminaire est censé faire, puis les arracher comme de mauvaises herbes. Ce qui signifie qu'on ne peut pas les publier. Derrida était très attentif à ces questions et à ces différences de régimes de la trace oralisée et publiée. La publication de ces séminaires qui, sans le moindre doute, n'est pas seulement utile et précieuse, mais nécessaire, devrait cependant être faite en soulignant cette limite *indécidable* pour ceux qui viennent après – à la place du disparu, décidant pour lui de ce qui peut ou ne peut pas être publié, limite qui menace toujours toute publication posthume.

17- Cf., par exemple, p. 27-30, 96-153 (*Différence et répétition*, op. cit.).

18- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 13.

19- *Ibid.*

20- *Ibid.*, p. 23.

21- Deleuze avait publié *Nietzsche et la Philosophie* en 1962, année de parution de *L'Origine de la géométrie* de Husserl, accompagnée de l'« Introduction » de Derrida.

22- Cf. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, op. cit., p. 30.

23- Cf. par exemple Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 95.

24- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 27.

25- *Ibid.*

26- Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça », *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 261.

27- *Ibid.*, p. 295.

28- *Ibid.*, p. 262.

29- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 27.

30- *Ibid.*, p. 29.

31- *Ibid.*, p. 30.

32- Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, op. cit., p. 246.

33- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 97.

34- Jacques Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.

35- Dans *La Technique et le Temps 2*, op. cit.

36- Cf. *infra*, p. 226 et p. 237.

37- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, vol. 1 : *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1973 ; vol. 2 : *Mille plateaux*, Minuit, 1980.

38- « Althusser était en train de mener, contre une certaine hégémonie, qui était aussi une terrifiante dogmatique ou stéréotypie philosophique à l'intérieur du Parti, un combat qui me paraissait, dans les limites de ce contexte, assez nécessaire. Mais, du même coup, je ne pouvais pas formuler des questions qui auraient pu ressembler, de très loin, à celles, disons, du marxisme contre lequel Althusser se battait. Je ne pouvais pas dire, bien que je l'aie pensé d'une autre manière : "Oui, c'est du théorétisme, et par conséquent, ça conduit à une certaine paralysie politique", etc. Donc, je me trouvais emmuré dans une sorte de silence tourmenté. » Jacques Derrida, *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Galilée, 2011, p. 24.

39- *Ibid.*, p. 37. « Et pourtant nous habitons la même "maison", nous y avons été collègues pendant vingt ans, ses élèves et ses amis étaient souvent, d'une autre manière, les miens. Tout s'est passé souterrainement, dans le dit ou le non-dit. C'est une partie de la scène française et ce n'est pas simplement anecdotique [...]. J'imagine que cela paraît incroyable à un non-Français, surtout à un Américain, et peut-être aussi à quelques rares Français. »

40- *Ibid.*, p. 39.

41- Deleuze avec Guattari aura indubitablement tenté de penser autrement le capitalisme, c'est-à-dire l'économie. Mais cette tentative, qui se sera faite de ce côté-là aussi dans l'isolement décrit par Derrida *supra* (cf. note 2, p. 123 et note 1, p. 124), n'aura pas ouvert de nouvelles perspectives sur la critique de l'économie politique.

42- Sur le rapport entre financiarisation et psychopouvoir, cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 177 et suivantes.

43- Sur ce sujet, cf. l'analyse très éclairante d'Alexander Wilson durant l'académie d'été de l'école d'Épineuil (www.pharmakon.fr/wordpress/academie-dete-de-lecole-de

44- La thématique de l'homme et l'âne comme *la plus bête des bêtes*, c'est-à-dire la plus entêtée dans l'équilibre, mériterait quelques approfondissements quant à la question *volonté et bête*, en partant par exemple de Spinoza, *Éthique* 2, § 49 : « On peut [...] objecter que, si l'homme n'opère pas par la liberté de la volonté, qu'arrivera-t-il donc s'il est en équilibre, comme l'ânesse de Buridan ? Mourra-t-il de faim et de soif ? Que si je l'accorde, j'aurai l'air de concevoir une ânesse, ou une statue d'homme, non un homme ; et si je le nie, c'est donc qu'il se déterminera lui-même, et par conséquent, c'est qu'il a la faculté d'aller, et de faire tout ce qu'il veut. [...] J'accorde tout à fait qu'un homme placé dans un tel équilibre (j'entends, qui ne perçoit rien d'autre que la soif et la faim, tel aliment et telle boisson à égale distance de lui) mourra de faim et de soif. S'ils me demandent s'il ne faut pas tenir un tel homme pour un âne plutôt que pour un homme ? je dis que je ne sais pas, pas plus que je ne sais à combien estimer celui qui se pend, et à combien les enfants, les sots, les déments, etc. » L'équilibre est en général une illusion, y compris pour ce qui concerne l'univers qui est essentiellement mouvement. Mais cette illusion se décline en *champs d'illusions* très différents selon qu'ils s'imposent dans le minéral, le végétal, l'animal ou le non-inhumain.

45- J'ai analysé ce point de vue plus en détail dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 67 et suivantes.

46- Cf. *infra*, p. 267-269.

47- Cette remarque est destinée tout particulièrement à David Wills – en réponse à une conférence et à une interview qu'il donna à Anvers en décembre 1999 (cf. www.mariagederaison.be/topics/interviews/interview.htm).

48- Cf. *Mécréance et discrédit 3, L'esprit perdu du capitalisme*, Galilée, 2006, p. 66 et suivantes.

49- Cf. Jacques Derrida, « Introduction » à Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 83.

50- Dans la modalité de l'inaccomplissement et de la différance que Derrida désigne par le terme d'exappropriation.

51- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 14.

52- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 19.

53- Avec Peter Szendy, en lisant ses *Prophéties du texte Léviathan* (Minuit, 2004), ainsi que *Kant chez les extraterrestres* (Minuit, 2011).

54- Sur ce qualificatif et la relativité de sa validité, j'ai tenté une analyse dans « La peau de chagrin », *Revue Descartes*, n° 52, PUF, 2006, p. 103.

55- Cf. *supra*, note 1, p. 13.

56- Au sens de Jones mentionné *supra*, note 5, p. 77.

57- Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Minuit, 1979, p. 15.

58- Jacques Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, *op. cit.*, p. 249.

59- Dans « L'image discrète », avec Jacques Derrida, *Échographies de la télévision*, Galilée, 1994.

60- Gilbert Simondon, *Imagination et invention* (1965-1966), éditions de La Transparence, 2008, p. 13.

61- Gilbert Simondon, *Imagination et invention*, *op. cit.*, p. 13.

62- Jacques Derrida, *La Dissémination*, Le Seuil, 1972. La dissémination est un trait caractéristique des processus de transindividuation.

63- Gilbert Simondon, *Imagination et invention*, *op. cit.*, p. 13.

- 64- *Ibid.*, p. 15.
- 65- *Ibid.*, p. 16.
- 66- *Ibid.*, p. 18-19.
- 67- *Ibid.*, p. 19.
- 68- *Ibid.*, p. 20.
- 69- *Ibid.*, p. 19. Je souligne.
- 70- *Ibid.*, p. 139.
- 71- *Ibid.*
- 72- Jacques Derrida, *Psyché : inventions de l'autre*, Galilée, 1987, p. 11.
- 73- *Ibid.*, p. 39.
- 74- Ainsi, l'« université sans condition [...] devrait rester un ultime lieu de résistance critique », Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, *op. cit.*, p. 14.
- 75- « C'est ainsi que des défenses, des résistances dans l'analyse, des formations réactionnelles peuvent être elles-mêmes rationalisées », Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, sous la direction de Daniel Lagache, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1992, p. 388.
- 76- Georges Didi-Huberman, *Devant l'image*, Minuit, 1990, p. 193.
- 77- C'est-à-dire aveuglement.
- 78- C'est-à-dire délibérément. La *combinaison de comportements aveugles* et en quelque sorte télécommandés par la « logique du supplément » parvenu à son stade technico-industriel et de *conduites délibérées* mises en œuvre par des idéologues à travers des *think tanks* et autres dispositifs de production et de manipulation de circuits de transindividuation est l'objet des plus grandes confusions et des pires naïvetés. *La plus connue des naïvetés* consiste à voir partout la mise en œuvre de complots. Mais *la plus répandue des naïvetés* consiste à dénier à tout propos que quiconque y soit pour quelque chose, et qu'il y ait derrière les phénomènes quelque volonté que ce soit. L'adversaire, sinon l'ennemi, devient ainsi invisible, c'est-à-dire invincible. Or ces naïvetés résultent de la confusion entre des processus qui sont d'origine systémique et des procédés qui sont systématiques.
- 79- Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 403.
- 80- *Ibid.*
- 81- Cf. *supra*, p. 123-124.
- 82- Cf. chapitre suivant, p. 151 et suivantes.
- 83- Cf. par exemple Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 2001, p. 189.
- 84- *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 406.
- 85- Sur ces questions, cf. *infra*, p. 162.

Chapitre 4

Après coup, le différend

« Tout cela reste à penser, à essayer. »

Jean-François Lyotard

33. Silence, langage, technologie, témoignage

Une organologie des savoirs – capable de rendre compte de ce qui affecte l'université contemporaine, où « quelque chose est advenu de tout autre » selon Derrida – fait aujourd'hui gravement défaut, s'il est vrai qu'elle consiste à *étudier les complexions organisationnelles¹ et les processus d'individuation et de désindividuation* rendus possibles par des formes et des agencements spécifiques de *réentions tertiaires*.

L'absence totale de critique du système dont les agences de notation ne sont que la face visible, mais qui rend tout à coup évidente la liquidation de toute souveraineté politique, à quelque échelle géographique qu'on la veuille penser, est un symptôme terrible et criant d'un désarmement de la pensée face à ce devenir où la technologie est l'arme commune, dans une guerre économique mondiale dont il reste à identifier les protagonistes, mais où l'issue du combat – qui peut et qui doit conduire à un *traité de paix²* – passe par la *redéfinition des conditions d'agencement* entre individuation psychique, individuation collective et individuation technique³.

Une telle redéfinition est l'objet même de la politique, et en particulier de la grande politique qui s'attelle aux tâches constitutionnelles. L'entrée dans la sphère politique (dans la *polis*) est la sortie de la guerre – le *polemos* devenant controverse logique et les armes devenant celles de la loi. L'enjeu de la paix *aujourd'hui*, c'est celui de la transformation des armes de guerre (c'est-à-dire de barbarie) que la technologie fournit au psychopouvoir inféodé au capitalisme financier, en technologies de l'esprit au service des controverses logiques⁴ dans la paix civile.

L'actuel « silence des intellectuels » à propos de la situation économico-politique planétaire, de la guerre économique à laquelle elle a conduit et des issues pacifiques possibles de cette guerre est « assourdissant⁵ » – à quelques exceptions près, comme celles de trois

économistes portugais des universités de Coimbra et de Lisbonne, et, en France, de Paul Jorion.

« Silence des intellectuels », ce fut une expression employée dans le journal *Le Monde* le 16 juillet 1983 par Max Gallo, alors porte-parole du gouvernement socialiste au pouvoir en France depuis deux ans, lequel, selon la reformulation de son propos par Jean-François Lyotard, appelait les « intellectuels » à

ouvrir le débat sur la « mutation » dont la France a besoin pour rattraper son « retard » en matière économique et sociale⁶.

Au mois de mars de la même année, le « tournant de la rigueur » avait été pris par un nouveau gouvernement formé par Laurent Fabius, devenu Premier ministre. Le 8 octobre 1983, dans le même journal, Jean-François Lyotard analysait et commentait l'appel en ces termes :

Qu'entend-il au juste par « intellectuel » ? Son appel sollicite plutôt des concepteurs, des experts, des décideurs, des intelligences certes, mais qui assument ou auront à assumer des responsabilités administratives, économiques, sociales, culturelles, ou qui du moins débattent ou débattront de ladite « mutation » sans perdre de vue ces responsabilités.

Or, un tel appel repose sur une

confusion des responsabilités. Il néglige les dissociations qui sont de principe dans les tâches de l'intelligence⁷.

Ces dissociations procèdent de ce que Lyotard appelle un *différend*, dont nous avons vu qu'il repose à la fois sur la division de la raison (pensée par Kant à la fin du XVIII^e siècle) et sur le rôle du langage et des « jeux de langage » qui structurent selon Wittgenstein (tel que l'interprète Lyotard) toute vie noétique. Ce différend rend impossible une synthèse d'où pourrait être produit le point de vue unitotal qui permettrait de fonder et de légitimer l'action historique d'un sujet universel incarnant le bien commun, et il soumet l'idéalité de l'universel et le *sujet historique qui l'incarne à la performance systémique du capitalisme*⁸.

Or, dans un autre texte paru en octobre 1981, c'est-à-dire deux ans après *La Condition postmoderne* et quelques mois après la venue au pouvoir de François Mitterrand et du gouvernement formé par Pierre Mauroy associant socialistes et communistes, Lyotard affirme que

la preuve est faite [...] que ce sujet [universel et qui incarnerait le bien commun] n'a pas eu lieu⁹.

Et il soutient qu'il faut en tirer la conséquence qui s'impose en passant par Kant et Wittgenstein tels que Lyotard les lit – lecture qu'il

explicitera en 1983 dans *Le Différend* –, à savoir que

« la société », comme on dit, est habitée par des différends¹⁰.

C'est pourquoi Lyotard se méfie à l'extrême des « intellectuels » qui s'empressent alors autour de Mitterrand et du gouvernement socialiste :

L'intelligentsia ne ménage pas son soutien, ses conseils, sa participation au nouveau pouvoir [...]. Je crois les métiers de l'esprit voués plutôt à témoigner des différends [...]. La politique est seulement négoce et la culture seulement tradition si l'une et l'autre ne sont pas travaillées par le sens du différend, dont personne n'a le privilège, du reste¹¹.

Or, ce différend est-il d'essence langagière, comme Lyotard l'argumentera dans *Le Différend* en inscrivant sa démarche dans ce que l'on appelle alors le *linguistic turn* ? Et est-il juste d'ailleurs d'interpréter comme il le fit dans *La Condition postmoderne* le développement des technologies comme étant essentiellement fondées sur des « machines à langage¹² » ?

Ces questions sont fondamentales s'il est vrai qu'il est possible d'interpréter le différend en deux sens bien différents :

– soit il procède du caractère fondamentalement langagier de l'esprit et de l'âme noétique, tel que le langage est irréductiblement idiomatique, et en cela *d'emblée fracturé* par une *intraduisibilité* que Wittgenstein pense dans sa théorie des jeux de langage, interprétée ici en un sens très proche de la pensée derridienne de l'*hétérogénéité intraduisible*¹³ ;

– soit la situation du langage, où le différend prend la parole en ces multiples manières intraduisibles, est elle-même *une dimension singulière*¹⁴ *d'une situation pharmacologique beaucoup plus enfouie*, le différend procédant lui-même de cette pharmacologie *qui l'abrite en ne cessant de le déplacer* ; dans cette pharmacologie, qui est une « pharmaco-logique », un pôle n'est pas l'opposé de l'autre pôle : il est sa *condition transductive* comme potentiel, tension et déphasage, c'est-à-dire *différance du processus d'individuation*.

Je crois que, dans sa réponse à Max Gallo, Lyotard va trop vite quant aux questions qui concernent la technique et la technologie, en particulier lorsqu'il tend à opposer technique et langage pour justifier le retrait dans lequel, face à la demande des représentants politiques, les « témoins du différend » devraient se tenir comme il le fait lui-même. Mais, avant de préciser ces points, il faut revenir sur les hypothèses initiales qui furent présentées tout d'abord dans *La Condition postmoderne*.

34. Systémique et responsabilités

La Condition postmoderne est un « rapport sur le savoir » (c'est son sous-titre) écrit pour le gouvernement du Québec sous l'influence du point de vue systémiste qui règne alors en Amérique du Nord, en particulier à travers les écrits de Talcott Parsons, et dans le contexte d'un conflit théorique entre Jürgen Habermas et Niklas Luhmann¹⁵. C'est ce contexte qui le conduit à définir la *performativité* à partir de la notion de système, et à poser que

la véritable finalité du système, ce pourquoi il se programme lui-même comme une machine intelligente, c'est l'optimisation du rapport global de ses *input* avec ses *output*, c'est-à-dire sa performativité. Même quand ces règles changent et que des innovations se produisent, même quand ses dysfonctionnements, comme les grèves ou les crises ou les chômages ou les révolutions politiques, peuvent faire croire à une alternative et faire lever des espérances, il ne s'agit que de réaménagements internes et leur résultat ne peut être que l'amélioration de la « vie » du système, la seule alternative à ce perfectionnement des performances étant l'entropie, c'est-à-dire le déclin¹⁶.

Le règne de cette *performativité* et de la *systémique qu'elle généralise* à travers le développement de technologies et de leurs machines à langage¹⁷, est la *tombée en désuétude du modèle de l'Aufklärung*, que Lyotard – rompant ici radicalement avec Adorno et Horkheimer, sinon avec l'agir communicationnel de Habermas – identifie un peu rapidement à la pensée spéculative, c'est-à-dire à la *proposition spéculative* dans la dialectique hégélienne de la « substance-sujet », elle-même analysée depuis sa transformation historique en marxisme, c'est-à-dire en matérialisme historique et en matérialisme dialectique, et dans l'après-coup de ce que Lyotard appréhende comme son échec¹⁸.

Le marxisme apparaît ici comme étant la combinaison matérialiste (renversant le sens des termes qu'elle combine) de l'idéal d'émancipation des Lumières, de la métaphysique spéculative, de la maîtrise dialectique en quoi consiste la raison hégélienne, et de l'apport propre au matérialisme, qui est la notion de lutte des classes dans leurs rapports de production, telle qu'à partir d'une réinterprétation de la dialectique du maître et de l'esclave elle assigne un rôle révolutionnaire au *prolétariat* devenu le sujet de l'Histoire.

La désuétude de l'*Aufklärung*, qui serait avérée par l'échec historique de l'hégéliano-marxisme (que Lyotard vient à peine de quitter¹⁹), est ce qui se traduit par la fin des « grands récits » :

Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le *mode d'unification* qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l'émancipation [je souligne]²⁰.

La question est en effet l'*unification*. Depuis Kant, dira *Le Différend*, la raison est travaillée par un conflit – et de ce conflit, et de son travail, c'est-à-dire de sa *perlaboration*²¹, la philosophie post-kantienne doit *témoigner après avoir fait le deuil d'une conception unifiée et unificatrice de la raison*. La « raison » – s'il faut garder cette question et ce mot – n'est plus l'Un, mais l'horizon qui permet des *passages* entre les facultés de la raison formant un archipel²².

Après Kant, une nouvelle tentative d'unification, plus totalisante et synthétisante que jamais, sera tentée par l'hégélianisme, ce que Lyotard appelle le « récit spéculatif » (*La Phénoménologie de l'esprit* étant en effet un récit qui mène à ce que Hegel nomme la *proposition spéculative*), puis par le « récit d'émancipation » à travers le *destin historico-politique de l'hégélianisme*, depuis Feuerbach (dont la thèse a pour titre *De la raison une, universelle et infinie*) jusqu'à Lyotard lui-même donc²³, en passant par Marx, Engels, Lénine et quelques autres – en particulier Althusser. Cette double tentative conduira à un double échec, épistémologique et historique, cependant que la pensée, poursuivant la phénoménologie où elle s'apparaît à elle-même, rencontrera finalement des limites face auxquelles elle devra *faire le deuil de l'Un* – et affronter le différend.

Autrement dit, la désuétude de l'*Aufklärung*, dont *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir* dit prendre acte avec son époque qui est définie comme celle des *sociétés postindustrielles*²⁴, n'est *pas seulement le fruit de la performativité induite par le développement technologique*, qui transforme la science et les « formes savoir » en général en une marchandise²⁵ qu'exploite le système en quoi consiste le capital : cette désuétude est précédée et annoncée par des transformations dans l'art, dans la littérature et dans la pensée philosophique et scientifique :

Mais il faut d'abord repérer les germes de « délégitimations » et de nihilisme qui étaient inhérents aux grands récits du XIX^e siècle pour comprendre comment la science contemporaine pouvait être sensible à ces impacts bien avant qu'ils aient lieu²⁶.

Ces germes sont les éléments précurseurs de ce qui, selon Lyotard, constitue une *nouvelle époque* – l'époque qui, venant après l'idéal d'émancipation, c'est-à-dire après la modernité, doit être en conséquence nommée la *postmodernité*, supposément postindustrielle.

Dans une telle époque,

la science [...] ne peut pas [...] se légitimer elle-même comme supposait la spéculation [...]. Le principe de l'unitotalité, ou la synthèse sous l'autorité d'un métadiscours de savoir, est inapplicable²⁷.

C'est ce qui se découvre dès la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, bien avant l'avènement de l'ère postmoderne donc, à la suite de la crise des fondements des mathématiques et avec la pensée viennoise. Il en va ainsi parce que – selon Lyotard – depuis Kant la raison se déchire entre ces îles que sont les facultés formant un archipel, où (s'il faut et si l'on peut donc encore parler ici de raison) elle passe, ouvrant ainsi des passages²⁸ où se forment des langages au-dessus desquels il n'y a pas de langue universelle, comme le croyait la pensée classique du XVII^e siècle, ni de « synthèse », ni de « métadiscours du savoir », ni de sujet universel, comme le crurent la pensée spéculative idéaliste puis le matérialisme du XIX^e siècle.

Dès lors, à partir de la crise du savoir qui advient à la fin du XIX^e siècle en mathématiques et en physique, mais aussi dans les langages littéraires et dans les perceptions artistiques, l'archipel kantien peut et doit être traduit en une *hétéronomie de jeux de langage* tels que les pense Wittgenstein.

Nul ne parle toutes ces langues [que sont les savoirs], elles n'ont pas de métalangue universelle, le projet du système-sujet est un échec, celui de l'émancipation n'a rien à faire avec la science²⁹.

– et ce dernier propos est aussi un coup de pied destiné à Louis Althusser.

Toutes ces *négations* conduisent à un *deuil*, qui est une épreuve de *dé légitimation*. Or, au moment où Lyotard écrit, *ce deuil aurait déjà été fait, et il ne serait plus à faire* :

Ce pessimisme est celui qui a nourri la génération début de siècle à Vienne : les artistes, Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch mais aussi les philosophes Mach et Wittgenstein. Ils ont sans doute porté aussi loin que possible la conscience et la responsabilité théorique et artistique de la délégitimation. On peut dire aujourd'hui que ce travail de deuil a été accompli. Il n'est pas à recommencer³⁰.

Je ne puis m'empêcher d'en douter, et de voir dans cette affirmation une *dénégation* – affirmation qu'après coup il est difficile de ne pas trouver très péremptoire (plus de trente ans après, dans l'après-coup du temps tel qu'il se présente à nous comme une histoire, notre histoire, et comme l'histoire d'une calamité). J'y vois une *dénégation*,

c'est-à-dire ici une *résistance* à l'expérience nécessaire de la mélancolie et peut-être de la forme d'intelligence qu'elle seule peut produire parfois. Et je suis assez surpris dès lors de retrouver au bout du compte et comme horizon ouvert par cette affirmation un discours issu de l'École de Francfort, dans sa version tardive il est vrai, à savoir la proposition de Jürgen Habermas.

Car s'il faut faire le deuil de la « légitimation par les grands récits », écrit Lyotard, il ne faut pas pour cela renoncer à chercher

une autre sorte de légitimation que la performativité.

Or cette autre sorte de légitimation est *langagière et communicationnelle*, et comme

la nostalgie du récit perdu est elle-même perdue pour la plupart des gens,

comme, contrairement à ce que craignaient Adorno et Horkheimer,

il ne s'ensuit nullement qu'ils sont voués à la barbarie,

pour « la plupart des gens »,

la légitimation ne peut pas venir d'ailleurs que de leur pratique langagière et de leur interaction communicationnelle³¹.

C'est la position de Habermas qui est donc reprise ici, même si elle est reprise comme possibilité de voir s'affirmer dans ces pratiques langagières et communicationnelles le *dissensus* – plutôt que le *consensus* que recherche encore Habermas.

Cependant, que la nostalgie (du « récit perdu » et de tant d'autres choses qui allaient avec) soit « perdue pour la plupart des gens », qu'ils ne soient pas « voués à la barbarie » pour autant, que leur « pratique langagière » puisse reconstituer de la légitimation, c'est *ce dont je doute absolument* – et j'en doute avec la « génération déclassée » s'adressant à la « génération lyrique » de 1968 soixante-cinq ans après Adorno et Horkheimer lorsque, en 1944, ils s'adressaient au monde frappé de déraison : j'en doute dans l'après-coup de *tout cela à la fois* – et de bien d'autres choses encore³². Et *je crains que la crise du crédit et de la dette dans laquelle est englué ce XXI^e siècle encore commençant ne procède d'un même doute*, qui frappe plus ou moins tout le monde et chacun isolément, laissant ce chacun dans un terrible isolement, et ce, dans le monde entier.

Car le problème est que l'« interaction communicationnelle » a été *réduite en bouillie* pour des raisons que Lyotard ignore superbement ici (mais ce n'est pas le cas de Habermas³³, même s'il aura toujours gravement négligé la technicité dans la langue³⁴), et par ce que j'ai

appelé, en un tout autre sens que Lyotard, la dissociation, c'est-à-dire par la *destruction des milieux associés*³⁵ qui constituent les champs symboliques en général – qui ne sont évidemment pas réductibles au langage et à la communication, et qui sont *toujours* technologiquement surdéterminés.

La grammatisation des pratiques et des savoirs en général, y compris les savoir-vivre, a conduit à une prolétarianisation généralisée qui est aussi une désymbolisation, c'est-à-dire une destruction du dialogisme en quoi consiste toute individuation : elle a installé un processus de *désindividuation massive* qui a instauré une situation de *bêtise systémique*. Nous, les tard-venus du XXI^e siècle que Lyotard n'aura pas connus, en faisons la terrible épreuve, une épreuve dans laquelle il ne nous est plus possible de prendre totalement au sérieux des propos qui semblent parfois presque badins et qui, en privilégiant ainsi le langage, font l'économie d'une critique de l'économie en tant qu'hégémonie exercée sur le devenir techno-logique – c'est-à-dire pharmaco-logique.

En particulier, il n'est pas possible de ne pas remarquer ici que les propos sur la systémique semblent ne faire aucune place à la question des *limites du système*, au fait que *tout* système dynamique a des limites, et que le temps vient toujours et nécessairement où il les rencontre³⁶, la philosophie consistant peut-être toujours et d'abord à penser les passages aux limites³⁷. Or *nous* vivons ce temps – le temps de cette rencontre des limites, et du risque de *passage* aux limites (comme passage à l'acte de la déraison).

C'est alors que l'on en vient à se dire qu'il serait peut-être temps de relire – et tout autrement – la philosophie du XIX^e siècle, et notamment d'y interroger :

– ce qui fait la différence (dans la répétition) entre proposition *prédicative* et proposition *spéculative* ;

– ce que signifient « prolétariat » et « prolétarianisation ».

Dans son passé marxiste aussi bien que dans son passage à la pragmatique des différends inspirée par la pensée systémiste, Lyotard reprend à son compte le concept de prolétariat *tel quel*, c'est-à-dire à la façon classique de la pensée marxiste. Je soutiendrai que *c'est précisément en mésinterprétant comme Lyotard le fait encore ici le sens de la prolétarianisation que le matérialisme perpétuera un point de vue métaphysique dans son interprétation et sa réappropriation de l'hégélianisme*, échouant du même coup à penser le devenir du capital.

Avant de revenir sur ce point, qui conclura cette première partie, il faut cependant reprendre ici le fil de la réponse de Lyotard à Gallo

quant au silence des intellectuels et quant à leur responsabilité à l'époque des « mutations » (Gallo) induites par les « machines à langage » (Lyotard).

35. Technologies de la responsabilité et responsabilités devant la technologie

Si le différend est *essentiellement langagier*, il est cependant *accentué* par les « nouvelles techniques » et « nouvelles technologies » qui *déplacent et différencient* les responsabilités, écrit Lyotard dans *Le Monde* en 1983 :

Les nouvelles techniques, essentiellement liées aux technosciences du langage, ainsi que la concentration des administrations civiles, économiques, sociales, militaires, ont modifié la nature des responsabilités intermédiaires et supérieures et y ont appelé en nombre des esprits formés aux sciences exactes, aux technologies de pointe, aux sciences humaines³⁸.

Ces techniques « essentiellement liées aux technosciences du langage » ont fait apparaître des *agents du savoir performant* qui, tout au contraire d'un témoignage du différend, *et d'un sens des responsabilités fondé sur une expérience de ce différend*, font du savoir un enjeu de performances, c'est-à-dire : soumettent ce savoir aux critères économiques qui s'imposent au moment où, en outre, le néolibéralisme est en train de liquider la chose publique qu'incarnait l'État moderne³⁹. Les nouvelles techniques sont mises en œuvre par des compétences au service de performances dont les finalités sont antagoniques avec celles d'un acte noétique et *rationnel* au sens de l'*Aufklärung* :

Ces nouveaux cadres [...], l'exercice professionnel de leur intelligence a pour enjeu non pas d'incarner autant que possible dans le domaine de leur compétence l'idée d'un sujet universel, mais d'y réaliser les meilleures performances possibles.

Leur critériologie est « technique ». Et si

un esprit engagé dans de telles responsabilités peut et probablement doit être conduit à inventer de nouveaux dispositifs, [...] il n'interroge pas les limites [de ces dispositifs]⁴⁰.

Un tel esprit ignore, dirais-je aussi, leur caractère pharmacologique : il ne pratique pas la pharmacologie négative. Il pratique en revanche positivement les *pharmaka*, mais, parce qu'il ne connaît pas leur toxicité, il ignore la dimension pharmacologique en général – *c'est-à-*

dire le différend que celle-ci comporte inévitablement, en effet. Cependant, Lyotard n'ignorait-il pas lui-même ces limites dans sa présentation de la systémique performative qui aurait rendu caducs les récits de légitimation, comme nous l'avons vu précédemment⁴¹ ? Et ne continue-t-il pas ici à les ignorer ?

Dans le différend, les technologies *déplacent les frontières* entre ceux qui témoignent du différend et ceux qui le font travailler à travers leurs performances en quelque sorte – et à leur corps défendant. Mais Lyotard admet que

la prolifération des nouvelles technologies ne cesse de déstabiliser ce découpage⁴²

entre « témoins » et acteurs (par exemple, les « nouveaux cadres ») de ce différend. Cependant, il conclut que ce déplacement ne change rien à l'affaire en matière de performativité : il ne change rien au fait que la technologisation du langage a dans tous les cas pour conséquence la *soumission* de la responsabilité à la performance – que l'on pourrait aussi appeler *l'efficience*, voire le « principe de réalité ». Je soutiendrai tout au contraire que cette « technologisation » est une grammatisation qui ouvre le langage à la possibilité même de « témoigner », et à bien d'autres possibilités encore.

Pour Lyotard, la technologisation conduit inévitablement à soumettre la responsabilité à la performance :

À l'instant où un écrivain, un artiste, un savant, un philosophe assume une responsabilité de cette sorte [c'est-à-dire comme le voudrait Max Gallo à propos d'une mutation en cours qu'il s'agirait d'analyser], il accepte *ipso facto* l'enjeu qui lui est attaché : être performant dans le domaine imparti⁴³.

N'est-il pas surprenant de voir ainsi posée en principe *l'impossibilité de redéfinir un partage des responsabilités* face à une *mutation technologique de la responsabilité* – ce qui est peut-être précisément ce qu'attend Gallo *sans le savoir*, ce qu'il attend *sans s'y attendre* ? Y aurait-il une *ontologie – nécessairement unitotale en quelque façon – du différend*, qui serait aussi une ontologie de la responsabilité ?

Tout cela signifie-t-il en outre et inévitablement que ces technologies *ne* peuvent qu'être mises au service de *cette* « performativité », et qu'*aucune autre politique de ces technologies* (et de la responsabilité qui est de toute évidence toujours liée à la technique et à la technologie en tant qu'elles constituent les instruments de tout pouvoir, à commencer par le pouvoir de tuer qu'a chacun de nous lorsqu'il a entre les mains le moindre couteau) ne serait possible – une autre politique qui permettrait par exemple de développer une

performativité individuante telle que nous verrons bientôt Derrida la revendiquer⁴⁴ ?

C'est mon hypothèse, et Lyotard ne semble pas l'envisager. Et pourtant, nous verrons⁴⁵ qu'il en ouvre lui-même la perspective tout à la fin de *La Condition postmoderne*, mais en quelque sorte sans le savoir, ou plus exactement : en croyant par là savoir *autre chose* (quelque chose dont je crois moi-même – depuis et dans l'après-coup qui nous sépare de cette époque – que *c'est devenu faux*).

Pour questionner autrement et, là encore, brutalement : ce *pharmakon* de la performativité comprise comme efficience, c'est-à-dire au sens où, selon Platon, les sophistes comprenaient et revendiquaient leur propre rôle (dont la « culture du résultat » est comme une version grotesque en nos temps misérables), ce *pharmakon* est-il *intrinsèquement et exclusivement toxique*, ou bien une pharmacologie pourrait-elle et devrait-elle conduire à *repenser en totalité la technologie de la responsabilité*, c'est-à-dire de l'*autonomie* et de la *raison*, aussi bien que la *responsabilité de la technologie*, et par les « technologies de pouvoir⁴⁶ », s'il est vrai que ces trois termes – autonomie, raison, responsabilité – sont *inséparables d'une hétéronomie* qui serait peut-être la racine ou le *défaut d'origine* de ce que Lyotard nomme le « différend » (comme trace, répétition, etc.) ?

36. L'anamnèse comme après-coup

Dans un chapitre de *L'Inhumain*, « Logos et *tekhne*, ou la télégraphie⁴⁷ », Lyotard esquisse lui-même une telle hypothèse – il en entrouvre à peine la possibilité, avec les plus grandes réserves – en distinguant l'*écriture* de la *télégraphie*. Cette réponse est étrangement proche du discours de Heidegger dans *Langue de tradition et langue technique*⁴⁸ (que j'avais commenté dans *La Désorientation*⁴⁹) où la télégraphie est définie comme une « technicisation du langage » – c'est-à-dire comme une *dénaturation* de ce langage.

Après avoir distingué trois types d'« effets mémoire »,

de frayage, de balayage et de passage, qui coïncident, *grosso modo*, respectivement avec ces trois sortes très différentes de synthèse du temps liée à l'inscription que sont l'habitude, la remémoration et l'anamnèse⁵⁰,

et après avoir spécifié *l'histoire contemporaine du balayage* comme typique du *tekhnologos* qui se met en place avec la numérisation, et qu'analysait déjà *La Condition postmoderne*, histoire du balayage redéfinie ici comme télégraphie par conséquent, et reposant

essentiellement sur le développement de machines à langage qui mettent en quelque sorte en place un *entendement automatique*⁵¹, Lyotard aborde ce qu'il nomme donc le *passage*, dont le modèle est ce que Freud nomme *Durcharbeitung*, et qui constitue *l'écriture telle qu'elle serait irréductible à la télégraphie* :

Quelques mots sur le « passage » [...]. C'est une autre mémorisation, liée à une écriture qui est autre que l'inscription par frayage ou par expérimentation, autre que la répétition habituelle et que la remémoration volontaire. J'emploie le terme « passage » par allusion à cette troisième technique mémorisante que Freud oppose aux deux premières dans son récit sur la « technique psychanalytique » : le « passer » (infinitif) en question est le *durch* allemand, de la *Durcharbeitung*, ou le *through* du *working through* anglais, le passé à travers de la *trans-* ou *per-*laboration⁵².

Cette écriture serait irréductible à quelque télégraphie que ce soit, c'est-à-dire à quelque technicisation ou technologisation du langage que ce soit, parce que la perlaboration (ou translaboration)

passé outre la synthèse en général [...] ou si l'on veut [...] au rappel de ce qui a été oublié. Il s'agirait de se rappeler ce qui n'a pas pu être oublié parce que ça n'a pas été inscrit⁵³.

Et seule l'écriture *comme anamnèse*, telle que, pour Lyotard, elle *n'est pas* télégraphique, c'est-à-dire hypomnésique, c'est-à-dire technique de balayage, peut supporter « ce qui n'a pas été inscrit » :

Je ne vois que l'écriture, elle-même anamnèse de ce qui n'a pas été inscrit, pour supporter la comparaison avec cette règle a-technique, ou a-technologique⁵⁴

que serait l'anamnèse – dont on ne peut oublier ici qu'elle constitue la question fondatrice du savoir philosophique chez Platon⁵⁵, et j'y reviendrai dans la deuxième partie⁵⁶.

C'est toute la question de l'après-coup freudien : est-ce que le premier coup, qui [...] n'a pas été enregistré et ne revient que comme deuxième coup, maquillé, ce premier coup a-t-il été frappé sur la même surface d'inscription où s'inscriront le deuxième et les suivants, différant d'eux seulement parce que indéchiffrable⁵⁷ ?

L'anamnèse aurait la structure d'une répétition de ce qui n'a pas encore eu lieu et constituerait en cela la question de l'écriture – c'est-à-dire de ce que Derrida appelle l'archi-écriture – telle qu'elle serait irréductible à la télégraphie :

Je parle ici de ce que la psychanalyse appelle anamnèse, de ce que ladite « pensée française » appelle depuis longtemps *écriture*⁵⁸.

Cependant, outre que je doute que Derrida aurait ainsi *opposé* écriture et télégraphie, outre également le fait que la proposition spéculative hégélienne procède *elle aussi* d'un tel après-coup, comme nous l'allons montrer tout à l'heure, ne faudrait-il pas ici se retourner vers Lacan et la question de la Chose – *das Ding* ?

Dans l'analyse de Lacan⁵⁹, *das Ding* constitue un processus de *suppléance sans fin*, une supplémentarité primordiale et interminable, une différance en ce sens, l'objet d'un désir masquant toujours le désir d'un *autre* objet – *das Ding* précisément, qui ne se sera jamais présenté, qui ne se présentera jamais, que ne connaît donc aucun présent et que l'on pourrait être tenté pour cela même d'appréhender comme transcendance⁶⁰. *Das Ding*, qui est en cela la structure *a priori* du désir, est la Chose dont il n'y aura jamais eu d'expérience.

J'ai cependant proposé de lire un peu en décalage l'analyse de Lacan (et plus proche en cela de Deleuze) en ce que, là où il propose de penser cette suppléance sans fin comme la structure d'un *manque*, on peut aussi l'interpréter comme celle d'un défaut d'origine – et comme défaut *condamnant à une répétition qui peut et doit devenir ce qu'il faut*, et en cela *faire* une différence : comme prothéticité, néoténie, extériorisation primordiale que ne précède aucune intériorité, et qui ne peut être intériorisée qu'à travers ce *pharmakon primordial* qu'est, dans la construction de l'appareil psychique, l'objet transitionnel décrit par Winnicott⁶¹.

L'objet transitionnel n'a *rien de langagier*, tout au contraire : il précède l'accès au langage, c'est l'objet de l'*infans*. Et c'est à travers lui que l'on peut comprendre que *das Ding* constitue *l'horizon de la consistance en général* – c'est-à-dire de ce qui n'existe pas⁶² ni ne subsiste, mais qui consiste⁶³, et se trouve en cela *infiniment* désiré. Ce défaut qu'il faut est la consistance pharmacologique (la maladie et la santé, disent Canguilhem et Deleuze) de ce qui *fait* défaut(s) comme objet(s) d'un désir, *das Ding* n'apparaissant que sur un mode toujours encore à venir (et formant en cela la structure de ce que Derrida appelle la promesse).

37. Invention et résistance. La dilution de responsabilité

La conclusion que Lyotard tire de cette opposition entre technique et langage ou télégraphie et écriture est que, dans le champ de la performance, des machines à langage et des technologies d'un monde

supposé postmoderne et postindustriel, *les témoins du différend ne peuvent rien inventer : ils ne peuvent que résister* – l'invention étant du côté des « nouveaux cadres » et autres techniciens errant dans l'efficiencia sans fins.

Le témoin du différend résiste

(dans un sens non psychanalytique, je pense, plutôt dans le sens du Wilson de 1984 d'Orwell) aux synthèses de frayage et de balayage. Aux programmes malins et aux gros télégrammes.

C'est pourquoi, même s'il dit tenter d'envisager la possibilité que le passage, c'est-à-dire l'anamnèse, soit

possible avec, permis par, le nouveau mode d'inscription et de mémorisation qui caractérise les technologies nouvelles,

il se demande si les « frayages » et les « balayages » propres au numérique (c'est ainsi que de nos jours nous appelons ces technologies qui constituent désormais les supports de la plupart de nos activités, qui que nous soyons, et que nous le sachions ou non)

n'imposent [...] pas les synthèses, et les synthèses conçues, encore plus intimement dans les âmes que ne l'a fait aucune technologie précédente. Mais par là même, n'aident-elles pas aussi à affiner notre résistance anamnésique ? Je m'arrête sur ce vague espoir, trop dialectique pour être sérieux. Tout cela reste à penser, à essayer⁶⁴.

Ainsi se termine « *Logos et tekhnè*. La télégraphie ».

Cette hypothèse – à laquelle il est évident que Lyotard, en 1986, ne croit pas, qu'il formule presque pour faire plaisir à son destinataire⁶⁵ – est-elle bien « dialectique » cependant ? Qu'appelle-t-on ici « dialectique » ? Et est-il bien *sérieux* de convoquer celle-ci pour la mettre aussitôt à la porte sans même la discuter ? Est-il vraiment sérieux de dire que la dialectique n'est pas une question sérieuse ?

Un trait commun de toute la « pensée française » de ces années-là – comme marque d'une coupure définitive avec Althusser, et plus généralement avec le marxisme dont Lyotard fut donc tout d'abord un penseur et un militant – est l'anti-hégélianisme dans ce qu'il a de « totalisant ». Et la synthèse en général représente ici pour Lyotard cette totalisation, dont l'idée même d'universalité, dit-il ailleurs, est le phantasme exténué :

Le déclin, *peut-être la ruine*, de l'idée universelle peut affranchir la pensée et la vie des obsessions totalisantes [je souligne]⁶⁶.

C'est dans cette possibilité que, à la fin de sa réponse à Gallo, il

place son espoir de voir les responsabilités se disséminer et se multiplier :

La multiplicité des responsabilités, et leur indépendance, voire leur incompatibilité, obligent et obligeront ceux qui les assument, petites ou grandes, à la souplesse, à la tolérance, à la sveltesse...

67

Tel serait le « bon côté » de la condition postmoderne.

Mais outre que l'on sent ici poindre une *mollesse politique* typique de la fin du XX^e siècle, porteuse des plus grandes menaces, et qui est devenue en ce début du XXI^e siècle littéralement *insupportable* – au moment où la souveraineté, démocratique ou républicaine, est littéralement et très dangereusement ruinée, comme « l'idée universelle » –, mollesse des propositions politiques et économiques de la philosophie d'alors qui, *après coup*, paraît constituer un *terrible aveuglement* à ce qui est en train de se produire avec la révolution conservatrice et le début de la financiarisation, et qui, en avril 2002, coûtera cher à Lionel Jospin (qui était présent aux obsèques de Lyotard), et à nous tous avec lui, outre tout cela qu'il faudrait évidemment préciser, il est *tout à fait abusif* de rapporter à la synthèse hégélienne les synthèses dites de frayage et de balayage en passant par Kant, comme Lyotard le fait à propos de la « télégraphie ».

La « souplesse », la « tolérance », la « sveltesse » sont-elles ce dont nous devrions nous contenter face aux *limites systémiques* dont nous faisons l'épreuve au XXI^e siècle ? Cette épreuve est une *catastrophé*, c'est-à-dire un dénouement⁶⁸, où il apparaît que ce que l'on aura appelé la postmodernité, dont l'histoire coïncide *grosso modo* avec celle de la révolution conservatrice, aura été l'époque de la financiarisation, c'est-à-dire de la séparation structurelle entre capitalisme financier et capitalisme industriel, l'oligarchie financière livrant *une guerre économique systématique contre toute forme d'investissement*, c'est-à-dire contre toute forme d'*immobilisation* de capital, ou de *limitation* de sa mobilité, et donc *contre toute forme de puissance publique* en tant qu'organisation mutualisée des investissements. Or, cette *guerre* a abouti à cette *ruine*, en effet, qu'est la *dilution systémique de responsabilité*, et qui conduit le système dans son ensemble à ses limites autodestructrices.

« Souplesse », « tolérance » et « sveltesse » seraient selon Lyotard des bénéfices que l'on pourrait attendre du *déclin du pouvoir d'unification* que serait la synthèse. Que le pouvoir d'unification que Kant distribue entre l'entendement (qui produit des concepts) et la raison (qui produit des fins) par l'intermédiaire des synthèses de l'imagination transcendante et de ce que Kant nomme le schématisme, que ce

pouvoir d'unifier doit être pensé autrement – notamment lorsque le savoir qui met en œuvre ces synthèses *en s'extériorisant dans des prothèses qui les automatisent* et les rendent *commensurables et calculables* est devenu le principal facteur de la guerre économique –, et qu'il faille penser ces synthèses *depuis une hétéronomie primordiale qui les aura sans doute toujours constituées*, et qui aura toujours introduit et *réintroduira* toujours du *différend* entre les synthèses, c'est évident⁶⁹.

Que l'un, dès lors, ne se produise jamais que comme *dissémination* dans des *multiplicités*, c'est ce que tentent de penser la répétition de Deleuze et, en effet, l'écriture de Derrida, et comme différence et dissémination. Reste que

– le pouvoir d'unification des synthèses kantienne, que « *Logos et tekhnè*, ou la télégraphie » présente comme les modèles des synthèses de frayage et de balayage⁷⁰, est d'une tout autre nature que la synthèse dialectique hégélienne et « unitotalisante »,

– *ce qui tente de se penser comme substance-sujet et comme proposition spéculative reste à penser à nouveaux frais, et comme la question même de l'individuation.*

Or, pour penser l'individuation, Simondon donne un nouveau tour à la question de la prolétarianisation : il en fait une question de *désindividuation* que produit une perte de savoir par une extériorisation de celui-ci dans des machines et appareils.

À cet égard, ce que décrit *La Condition postmoderne* est un *nouveau stade de la prolétarianisation* – mais ni l'œuvre ni son auteur ne le savent en tant que tel. C'est pourquoi *cette œuvre ne permet pas d'anticiper et de penser la dilution de responsabilité typique de cette « postmodernité »*, dilution fondée sur une perte totale de savoir économique devenu un automatisme sans décision, et se présentant du même coup comme une fatalité sans alternative – destruction de la décision qui s'apparente ici à celle induite par l'arme nucléaire, qu'il faut pour cette raison même appréhender comme un « *pharmakon* absolu », selon une expression de Derrida⁷¹.

Lyotard écrivit tous ces textes précisément au moment où la révolution conservatrice commençait à se mettre en œuvre en Occident, dix ans après les « expérimentations » de l'École de Chicago au Chili et ailleurs, dont on voit comment la logique qui fut dictée au FMI par Milton Friedman et ses équipes pour soumettre les pays émergents au « capitalisme de la catastrophe », c'est-à-dire au « capitalisme fondamentaliste », s'applique désormais, *via* les agences de notation, à l'Amérique du Nord comme il y a trente ans à celle du Sud, tout aussi bien qu'à l'Europe – ces continents industriels entrant

ainsi en voie de sous-développement : en pleine *régression* imposée par le règne de la bêtise.

Peut-être comme aucun autre philosophe de la « pensée française », Lyotard sentit venir *quelque chose* de ce qui se préparait ainsi du côté du capital :

Après trente ans d'expansion, [le capital] est entré dans une nouvelle phase de surcapitalisation⁷².

La fin de non-recevoir adressée à Gallo, pour des raisons parfaitement compréhensibles⁷³, et qu'il est facile de critiquer après coup, paraît cependant conduire à poser en principe qu'il est tout simplement *impossible de penser une alternative*, confirmant ainsi l'énoncé célèbre de Thatcher : cette fin de non-recevoir paraît poser en principe qu'il est *impossible d'inventer*, l'opération d'invention étant laissée aux technocrates au nom du différend, et les « témoins » se retranchant dans la « résistance »⁷⁴.

38. De la dialectique au post-structuralisme et au-delà. Relire

Face à une telle situation, il ne suffit pas de donner congé à la synthèse dialectique – telle qu'elle conduit à la proposition spéculative – pour échapper à une totalisation des « commensurabilités ». C'est même tout le contraire : il faut *relire* les propositions spéculatives qui tentent de dire ce qu'est une proposition spéculative non pour leur donner congé, mais pour voir où elles perdent de vue ce qui travaille à travers elles, à savoir : une tentative « idéaliste » de penser à nouveaux frais le sujet *à partir du processus et non de l'individu*.

La critique de l'économie politique qui avait commencé avec Marx comme pensée d'un processus dit matérialiste et pensé depuis une dialectique « renversée », a été abandonnée par la « pensée française » des années 1960-2000, au cours desquelles l'entreprise althussérienne fut respectueusement mais définitivement muséifiée – comme si la pensée de Marx n'avait plus aucune épaisseur, comme si l'économie était devenue une affaire vulgaire et impensable, et comme si la dialectique n'avait eu aucun sens historique dans l'histoire de la philosophie ni aucune portée pratique dans l'histoire en général⁷⁵.

La *dialectique* devenue matérialiste est en réalité *ce qui formule selon une grille qui demeure métaphysique les questions nouvelles qui se posent avec la technologie industrielle sous l'angle de l'individuation et de la désindividuation*, et dans une situation qui devient manifestement pharmacologique, mais que la dialectique *empêche* précisément de

penser *comme telle* (comme pharmacologique, c'est-à-dire : *sans* relève dialectique et *sans* synthèse unitotale).

Seule la possibilité d'élaborer des alternatives en tout genre, et en particulier dans les champs politiques et économiques, constitue la possibilité d'une responsabilité quelconque. Cependant, selon Derrida comme selon tous les penseurs de son époque ou presque, y compris Althusser, la responsabilité

ne passe plus en dernière instance par l'*ego*, le « je pense », l'intention, le sujet, l'idéal de décidabilité⁷⁶.

Cette *caducité* du *Je pense*, c'est d'abord la dialectique hégélienne puis marxienne qui la rend définitive. Et elle se trouvera renforcée par le structuralisme et tout ce qui fera de ces *processus d'individuation collective que sont les structures* – tels le langage, les systèmes de parenté, le droit, etc. – la *condition structurale* de toute individuation *psychique*, par exemple comme énonciation d'un sujet, c'est-à-dire comme sujet pensé *depuis le signifiant*.

Cependant, la référence à la structure, tout comme la synthèse dialectique, aura échoué à penser les conditions d'émergence des singularités parce que la méthodologie qui est un trait majeur du structuralisme (qui fascinait en cela Althusser et ses élèves) reposait sur une opposition entre genèse et structure, c'est-à-dire entre diachronie et synchronie.

C'est dans ce contexte général beaucoup trop rapidement brossé ici qu'a émergé le « post-structuralisme ». Cependant, et comme le structuralisme, celui-ci a échoué à penser ce que pourtant la pensée de Derrida rendait pour la première fois pensable, à savoir la technique comme surface d'inscription de la mémoire, et en cela d'extériorisation, et donc *de désindividuation tout autant que d'individuation* – ce que le capital exploite de façon extrême à l'époque que Lyotard analyse comme postmodernité. Mais, pour comprendre cela, il faut relire Hegel, Marx et Simondon.

Derrida n'a raison de vouloir penser la responsabilité sans passer par « le sujet, l'idéal de décidabilité » que dans la mesure où *cette nouvelle façon de penser la responsabilité relève d'une politique des rétentions tertiaires en tant qu'hétéronomie qui conditionne toute autonomie et toute souveraineté*, où le sujet devient un individu psychique ne pouvant s'individualiser qu'au sein d'une individuation collective elle-même rendue *possible et impossible* par une individuation technique qui, en tant qu'hypomnésique (en tant qu'objet-image, dit le Simondon de 1965), est aussi, toujours et *nécessairement*, une désindividuation – l'individuation psychique et collective elle-même

luttant sans cesse avec, contre, tout contre sa désindividuation, c'est-à-dire aussi contre et avec la bêtise qui en résulte.

Cette nouvelle façon de penser la responsabilité consiste aussi bien à penser l'école non pas comme un simple lieu de frayages ou même de balayages, ainsi que Lyotard, ayant fait le deuil de l'*Aufklärung*, le soutient dans *La Condition postmoderne*⁷⁷, mais comme l'*institution* d'un nouveau processus d'individuation psychique, collective et technique où la rétention tertiaire devient en tant que *pharmakon* l'objet d'une *pharmacologie positive*, c'est-à-dire d'une expérience thérapeutique des anamnèses – et contre les courts-circuits des formes démocratiques et politiques de souveraineté. Cette pharmacologie positive est ce qui se trame à travers les circuits longs de transindividuation que constituent les savoirs : cela sera développé dans la deuxième partie.

Penser cela suppose de conceptualiser la technique, c'est-à-dire, de nos jours, la technologie, c'est-à-dire en fin de compte l'industrie, et cela suppose de repenser la place de l'université dans ce monde industriel – dans le nouveau monde industriel qui se déploie depuis le début du XXI^e siècle sans avoir encore trouvé son tour soutenable et porteur d'un avenir mondial – en pratiquant une *anamnèse* de ce qui aura fait l'*immense prégnance* de Hegel et de Marx sur toute la pensée du XX^e siècle.

1- Cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis* (www.arsindustrialis.org), article « organologie générale ». L'organologie tente de décrire le devenir des organes physiologiques, des organes techniques et des organisations sociales comme le co-déploiement des trois processus d'individuation psychique, technique et collective en tant qu'ils sont inséparables.

2- Cf. *infra*, p. 238, 274 et chapitre 8, p. 279 et suivantes.

3- Cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, chapitre 7, p. 177.

4- Cf. *infra*, p. 283.

5- Ces lignes ont été écrites le 15 août 2011.

6- Jean-François Lyotard paraphrase ainsi les propos de Max Gallo dans *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, 1984, p. 11.

7- *Ibid.*, p. 12.

8- *Ibid.*

9- *Ibid.*, p. 27.

10- *Ibid.*, p. 29.

11- *Ibid.*, p. 30-31.

12- Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, *op. cit.*, p. 11-17.

13- « Deux phrases de régime hétérogène ne sont pas traduisibles l'une dans l'autre », *Le Différend*, *op. cit.*, p. 10.

14- Quels que soient les privilèges que lui confère cette singularité qui est liée à une histoire du supplément, et qui s'accomplit comme processus techno-logique de

grammatisation – cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Grammatisation ».

15- Jean-François Lyotard précise p. 24, note 37, que « si l'on veut traiter du savoir dans la société contemporaine la plus développée », ce qui est l'objet de ce rapport sur le savoir commandé à Lyotard par le président du Conseil des universités auprès du gouvernement du Québec, il faut opter « entre deux modèles : la société forme un tout fonctionnel, la société est divisée en deux. On peut illustrer le premier par le nom de Talcott Parsons [...], l'autre par le courant marxiste ». Quant au débat entre Luhmann et Habermas, cf. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 24 et 76.

16- Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 25.

17- *Ibid.*, p. 27.

18- Il écrit dans *Le Tombeau de l'intellectuel* que « la preuve est faite après un grand siècle d'histoire du mouvement révolutionnaire que [le sujet de l'histoire, le prolétariat] n'a pas eu lieu ».

19- Il publie *Dérive à partir de Marx et Freud* en 1973.

20- Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 63.

21- Sur cette notion que Freud nomme *Durcharbeitung* et sur son usage par Lyotard, cf. *infra*, p. 163.

22- Cf. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 189 et suivantes.

23- Lyotard fut très engagé dans divers mouvements marxistes et créa le mouvement anti-léniniste *Conseil ouvrier*.

24- C'est là pour moi un problème fondamental dont j'ai déjà parlé ailleurs et sur lequel je reviendrai en détail dans la deuxième partie.

25- Cf. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 14.

26- *Ibid.*, p. 63.

27- *Ibid.*, pp. 66-67.

28- Dont nous allons voir pourquoi Lyotard les appelle des anamnèses, *infra*, p. 162.

29- *Ibid.*, p. 67.

30- *Ibid.*, p. 68.

31- *Ibid.*, p. 8.

32- En particulier, celles que j'ai tenté de décrire au début de *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*.

33- Cf. Jürgen Habermas, *L'Espace public*, op. cit.

34- J'ai tenté de le montrer dans *La Technique et le Temps 1* (op. cit., p. 24-27).

35- Cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Milieu ». Cette destruction est le pire effet de la guerre économique mondiale parce qu'elle détruit par avance les capacités d'invention de ceux qui subissent cette guerre.

36- Ce que Lyotard pressent à la fin de *La Condition postmoderne* comme paralogie, en faisant du langage l'essentiel de la « pragmatique des savoirs » dans le *dissensus*, reste pris dans cette absence de questionnement des limites économiques (aussi bien comme économie des subsistances que comme économie libidinale) du système dont il est ici question, à savoir l'exploitation du savoir sous toutes ses formes dans son contexte capitaliste.

37- C'est ce que tente René Passet dans *L'Économique et le Vivant* (Payot, 1979), l'année même où Jean-François Lyotard publie *La Condition postmoderne*.

38- Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 13.

39- *Ibid.*, p. 30. Cf. aussi « Logos et *tekhnè*. La télégraphie » : « Les États ne sont pas les instances de contrôle du procès général du nouveau fraying télégraphique [qui résulte de l'informatisation et des "nouvelles technologies"] ». Ils sont un élément, et seulement un élément, de régulation de ce procès, qui dans son principe les excède largement. Il faudrait ici reprendre l'analyse, je dirais métaphysique et ontologique, du capitalisme. Mais ces questions de l'apprentissage et de son contrôle relève déjà d'un autre effet-mémoire, qui n'est pas le fraying, mais le balayage », Jean-François Lyotard, *L'Inhumain. Causerie sur le temps*, Galilée, 1988, p. 61. Je reviens sur ce texte *infra*, p. 162 et suivantes.

40- Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, *op. cit.*, p. 13.

41- *Ibid.*, p. 14.

42- *Ibid.*

43- *Ibid.*, p. 14.

44- À l'époque où Lyotard répond à Gallo, les services de Laurent Fabius lancent le calamiteux plan appelé « Informatique pour tous ». Il eut sans doute été fécond que la communauté philosophique et scientifique se mobilisât alors pour proposer une tout autre démarche que celle-ci, qui visait avant tout à créer un marché pour les ordinateurs Thomson T07, en négligeant complètement ce que nous savons aujourd'hui, et que *L'Informatisation de la société* disait déjà en 1978 : le numérique est le dernier stade de l'écriture et, comme tel, de la pharmacologie de l'esprit. Il constitue une nouvelle chose publique en cela qu'il constitue, comme technologie de publication, un espace et un temps publics radicalement nouveaux. J'y reviens ici même tout au long de la deuxième partie.

45- Cf. *infra*, p. 240-241.

46- Je renvoie ici à mes commentaires, dans *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, de ce qui se tient derrière ce que Foucault nomme « technologies de pouvoir », *op. cit.*, p. 212-242.

47- Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, Galilée, 1988, p. 57-67.

48- Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, Lebeer-Hossmann, 1990.

49- Cf. *La Technique et le Temps 2. La désorientation*, *op. cit.*, p. 58.

50- *Ibid.*

51- Il faudrait ici discuter son analyse des trois synthèses kantienne de l'imagination, et son silence quant à la question du schématisme qui est au cœur de l'analyse de *La Dialectique de la Raison* d'Adorno et Horkheimer.

52- Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, *op. cit.*, p. 64.

53- *Ibid.*, p. 65.

54- *Ibid.*, p. 67.

55- La question platonicienne de l'anamnèse a fait l'objet du cours que j'ai consacré au *Banquet* de Platon dans le cadre de l'école d'Épineuil, et en particulier dans le cours du 26 février 2011 (cf. pharmakon.fr).

56- J'en ai également tenté une interprétation dans le cours consacré à *La République* dans le cadre de l'école d'Épineuil, cf. en particulier la séance du 15 octobre 2011 sur pharmakon.fr

57- Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, *op. cit.*, p. 66.

58- *Ibid.*, p. 65.

59- Jacques Lacan, *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, 1986, p. 55-86.

60- Ce n'est évidemment pas mon cas ; mais c'est ce qui doit permettre de penser l'histoire de l'onto-théologie dans son rapport à la transcendance et donc à l'histoire

théologico-politique de l'Occident et comme horizon commun des monothéismes dont il est l'unité, y compris à ses frontières orientales.

61- . Cf. Donald Winnicott, *Jeu et réalité*, et mon commentaire dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., pp. 11-16.

62- *Ibid.*

63- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Consister ».

64- Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., p. 67.

65- Je me dois ici de signaler au lecteur que je me sens particulièrement destinataire de ces mots puisque ce texte est une sorte de réponse à une note que j'avais écrite à l'époque pour l'organisation d'un colloque à l'Ircam – préparé en coopération avec Marcel Hénaff. Et je dois aussi ajouter que ce débat posthume, que je tente de rouvrir ici avec Lyotard, mais que j'avais déjà entamé de son vivant (dans ma thèse, puis dans *La Technique et le Temps 2. La désorientation*), est un salut et une marque de reconnaissance. Qu'avec près de trente ans de retard, le différend se soit précisé et approfondi est normal et rassurant. Que la pensée de Lyotard ait toujours été accueillante à ce différend entre nous, et qu'il ait lui-même cherché à le clarifier de la façon la plus généreuse que l'on puisse imaginer, c'est ce dont je veux ici aussi témoigner – dans un différend.

66- Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, op. cit., p. 4.

67- *Ibid.*

68- Sur la *catastrophè* et le dénouement, cf. *De la misère symbolique 2. La catastrophè*, op. cit.

69- C'est là le sujet de *La Technique et le Temps 3*, op. cit., p. 79-117 en particulier.

70- « Kant disait : non seulement les synthèses appréhensive et reproductive, mais la synthèse recognitive [...]. Ce qui implique [...] l'intervention d'une méta-instance qui inscrit sur elle-même, conserve et rend disponible l'ensemble action-réaction indépendamment du lieu et du moment présent. Donc déjà une télégraphie. C'est le concept chez Kant... », Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., p. 62.

71- Jacques Derrida, *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., p. 372.

72- Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, op. cit., p. 26.

73- Une telle réponse en 2011 serait littéralement inconcevable, c'est-à-dire qu'elle serait irresponsable. Écrivant cela, je ne porte pas de jugement sur la réponse de Lyotard à l'époque, mais je crois qu'il faut l'interroger en ayant conscience de l'après-coup et de l'immense question qu'elle pose encore – non seulement à la philosophie, mais à la vie politique – de savoir jusqu'à quel point il était responsable de répondre ainsi, si « légitimes » qu'aient alors pu être les motifs et le contenu de ces réponses. Mesurer l'abîme de l'après-coup, cela signifie aussi se souvenir que l'on pouvait et même que l'on devait alors en effet soupçonner le pouvoir social-démocrate de faire en bien pire ce qu'Althusser reprochait au Parti communiste français vingt ans plus tôt dans *Pour Marx* en déplorant les errances de « l'immédiat après-guerre » : « Nous avions l'âge de l'enthousiasme et de la confiance. [...] Nous passions le plus clair de notre temps à militer, quand nous eussions dû aussi défendre notre droit et notre devoir de connaître [...]. Par là, nous en vîmes à reconnaître [...] notre "misère française" : l'absence tenace, profonde, d'une réelle culture *théorique* dans l'histoire du mouvement ouvrier français », Louis Althusser, *Pour Marx* [1965], Maspero 1996, p. 13.

74- À propos de la résistance également comme mouvement historique qui fut à l'origine de la conception de l'action publique en France après la Seconde Guerre mondiale, et à propos de l'appel signé par Raymond Aubrac, Walter Bassan, Marie-José Chombart de Lauwe, Daniel Cordier, Stéphane Hessel, Georges Seguy, cf. Sophie Wahnich, « La résistance incantatoire », *Le Monde*, 15-16 mai 2011 ; sur le même registre, *Le Chemin de l'espérance*, cosigné par Stéphane Hessel et Edgar Morin (Fayard, 2011) est littéralement pathétique.

75- Sur ce sujet, cf. *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, op. cit.

76- Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 408. Une référence à l'analyse deleuzienne du « Je pense » aurait été ici de bon aloi.

77- C'est ce à quoi Lyotard réduit le rôle de l'école dans l'adoption des rétentions tertiaires en lui assignant la mission de l'« apprentissage de la télégraphie », cf. *L'Inhumain*, op. cit., p. 61.

Chapitre 5

Lire et relire Hegel après le post-structuralisme

« Qu'est-ce que lire ? [...] Dans l'histoire de la culture humaine, notre temps risque d'apparaître un jour comme marqué par l'épreuve la plus dramatique et la plus laborieuse qui soit, la découverte et l'apprentissage du sens des gestes les plus "simples" de l'existence : voir, écouter, parler, lire. »

Louis Althusser

39. Quatre raisons de prendre la dialectique hégélienne au sérieux

L'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent [...]. La frivolité et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche¹.

Il faut *prendre au sérieux* la dialectique de Hegel et, derrière elle, le matérialisme dialectique : les prendre au sérieux, c'est-à-dire *les critiquer* – mais non les répéter comme des singes savants. Le *motif* de cette *nouvelle critique*, c'est le statut du désir dans la pensée hégélienne :

La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de la science – ce but atteint, elle pourra *déposer son nom d'amour du savoir* pour être *savoir effectivement réel* – c'est là ce que je me suis proposé².

Ce *désamour*, qui serait le prix revendiqué par Hegel lui-même du « savoir absolu », doit être lui-même et plus que tout pris au sérieux, s'il est vrai qu'il s'est imposé dans le monde actuel comme *destruction du désir, désublimation et généralisation du capitalisme pulsionnel* – sans aucun doute à l'inverse de ce qu'imaginait Hegel. Il faut prendre cela et

bien d'autres choses hégéliennes encore au sérieux pour diverses raisons que je dois ignorer ici (et il faudra un jour dire aussi les raisons de prendre au sérieux la dialectique platonicienne³).

Quant à nous autres, les tard-venus d'après le post-structuralisme, il nous faut prendre au sérieux la dialectique hégélienne et sa proposition spéculative pour quatre raisons :

1. Hegel pense la vie de l'esprit comme *dia-lectique* – c'est-à-dire comme *mouvement* de l'esprit – à partir de la conception aristotélicienne du *nous* : comme (auto)mouvement induit par un objet de *désir* – l'*objet de tous les désirs* qu'Aristote nomme *theos* (qui n'est pas un *heteros*, puisqu'il est la *communauté* de tous les désirs, que l'on pourrait être tenté d'assimiler au grand Autre, voire à *das Ding*).

2. Hegel conçoit cet automouvement de l'esprit *désirant* comme *processus d'extériorisation*, et c'est pour *penser ce processus* qu'il élabore sa *dia-lectique*, dont le noyau est la *proposition spéculative* comme dépassement de la proposition prédicative, c'est-à-dire comme dépassement des déterminations figées de l'entendement.

3. Ce que Hegel appelle la proposition spéculative est l'énonciation du *mouvement qu'est l'esprit* comme *mouvement d'une substance* qui est le *devenir-sujet* en soi et pour soi du sujet qui la pense, et d'un sujet qui est en cela cette substance comme *pouvoir d'extériorisation*. La substance désigne ici *ce qui est dans le mouvement de son devenir*, et l'un des aspects fondamentaux de cette dialectique est le *dépassement de l'opposition de l'être et du devenir* aussi bien que du sujet et de l'objet.

Cependant, ce dépassement est également l'un des *problèmes* fondamentaux que pose la dialectique : il se traduit, comme automouvement de cette dialectique, par la *dissolution* du devenir (et de l'*avenir*) dans l'être comme synthèse « unitotale ». C'est pourquoi la dialectique ainsi conçue comme dissolution des oppositions est ce que récusent tous les penseurs dits post-structuralistes – bien que le *dépassement des oppositions* soit aussi un trait typique du post-structuralisme, en particulier chez Derrida et Deleuze, chez qui ce dépassement n'est pas une dissolution, c'est-à-dire une résolution synthétique.

Reste que la dialectique hégélienne de la substance-sujet est une tentative pour *penser l'individuation à partir d'un processus* – comme *processus d'extériorisation* –, et non pas à partir d'un individu constitué.

4. La version *matérialiste* de la dialectique spéculative appréhende l'extériorisation comme *matérialisation*, et celle-ci comme *autoproduction technique* de l'homme par ses « moyens » de production,

tout en posant pour la première fois de façon explicite la question de la *prolétarianisation* comme *destruction du savoir induite par son extériorisation*, celle-ci étant pourtant la *condition fondamentale de la constitution de tout savoir*.

En cela, le matérialisme dialectique retrouve la question première du *pharmakon*. Et pourtant, *ce matérialisme ne produit aucune pharmacologie* : il continue à appréhender la technique comme un moyen, à travers lequel les processus « toxiques » (telle la prolétarianisation ou sa conséquence, la paupérisation) ne sont que des traductions de la lutte des classes comme rapports de production.

Bien que le processus d'extériorisation, comme nous le verrons, soit décrit dans l'œuvre de Marx *comme une grammatisation* (mais il n'y est pas pensé *comme tel*), et bien que les *Fondements de la critique de l'économie politique* décrivent la *matérialisation des savoirs* sous la forme de ce que je nomme des rétentions tertiaires, *la question générale des savoirs dans la société industrielle n'est pas véritablement posée par le matérialisme dialectique* : la technique n'y est pas thématisée comme *facteur de savoir aussi bien que de non-savoir*, et il n'y a ni *organologie* des savoirs, ni *économie* des savoirs (c'est-à-dire du désir sublimé).

Ne posant ni la question de la *toxicité* du *pharmakon*, ni celle de sa *curativité*, et de la thérapeutique qu'elle suppose (qui est toujours un dispositif de déprolétarianisation), la dialectique marxienne du *négatif* conduit à la doctrine de la dictature du prolétariat, et non au projet politique de déprolétarianisation, c'est-à-dire de reconquête des savoirs au service de l'individuation des citoyens.

Il en va ainsi non pas parce que Marx s'est trompé, mais parce que la philosophie est un travail collectif au sein duquel ceux qui contribuent à son individuation ne peuvent arriver qu'*en leur temps* – que *comme* leur temps devenant *le temps de tous*. Il en va de même de Foucault, Deleuze, Derrida et Lyotard. S'il faut à présent penser la grammatisation et les savoirs d'un point de vue organologique, et comme économie, cela suppose des concepts forgés par Nietzsche (ombre), Freud (économie libidinale), Husserl (rétention et protention), Simondon (individuation et transduction⁴), ainsi que les travaux issus du post-structuralisme, précisément – c'est-à-dire aussi les travaux issus du structuralisme et, avant lui, de la méthode saussurienne d'investigation de l'objet linguistique.

Marx ne pouvait évidemment concevoir tout cela et ce que cela pouvait ou devait venir modifier dans ses propres concepts. Parce qu'il ne disposait pas de ces concepts, et parce que l'extériorisation elle-même n'avait pas encore atteint le stade qui impose de la penser comme grammatisation en tant que telle (comme spatialisation

pharmacologique du temps sous forme de rétentions tertiaires), il ne pouvait pas poser la question d'une pharmacologie curative, c'est-à-dire positive, *que le post-structuralisme ne pose pas non plus parce qu'il ignore la portée de la pensée marxienne de la technique, malgré les analyses de Kostas Axelos*⁵. Il ne pouvait pas envisager cette curativité comme *individuation techno-logique et industrielle reconstituant les savoirs et leurs partages en luttant contre leur prolétarianisation*.

Or, l'*assomption complète* puis le *dépassement spéculatif* de la *dialectique idéaliste du maître et de l'esclave*, sa *relecture*, et le choc en retour qu'elle doit produire, *au-delà de Hegel lui-même*, conduisent à cette question – comme nous allons le voir.

Quant à Lyotard, tel que ses raisonnements se trouvent happés, après ses ouvrages du début des années 1970 (*Dérive à partir de Marx et Freud*, 1972, et *L'Économie libidinale*, 1974) par le *linguistic turn*, il redevient à certains égards sinon hégélien, du moins *pré-marxien* – c'est-à-dire qu'il *régresse* par rapport aux éléments de critique que Marx avait formulés contre l'idéalisme de Hegel, dans la mesure où, à partir de *La Condition postmoderne*, il privilégie le langage ; et en cela, il n'est plus du tout un matérialiste (du moins pas au sens où l'entend Marx).

40. Hegel à la lettre

La phénoménologie de l'esprit est pour Hegel un processus dans lequel l'esprit *s'énonce*, c'est-à-dire : *s'extériorise* logiquement dans cet élément du *logos* qu'est le langage comme *pouvoir de déterminer*. Ce que cette phénoménologie fait apparaître, telle que Hegel prétend la reconstituer comme ce *processus*, c'est que *le sujet de l'énoncé – ce qui est dit*, et quant à son être, c'est-à-dire : le *quoi –*, *est toujours en quelque façon le sujet de l'énonciation – celui qui le dit, le qui, devenant qui il est par la ré-énonciation de l'énoncé – ré-énonciation qui, nous allons le voir bientôt, est un énoncé écrit*. Le sujet est donc – et est essentiellement – un *lecteur*.

Ce dire ne peut *en effet s'apparaître ainsi*, c'est-à-dire *pour soi*, et dans l'après-coup de la sédimentation qui est son *en soi*, qu'en s'étant *transformé à la lettre* : ce dire du *soi* est une *écriture de soi*⁶ aussi bien qu'une *lecture de soi*. Autrement dit, cette phénoménologie (qui passe par le devenir de la *proposition*) ne peut se produire que dans un milieu langagier qui a été *alphabétiquement grammatisé*, rendant possible la considération de la proposition *comme telle*, c'est-à-dire comme une phrase (verbale ou nominale) qu'ouvre une majuscule et que ferme un point – convention ou norme dont les langages de la documentique

puis du *Web* tels SGML et de nos jours HTML et ses dérivés sont des extensions.

Que cette *condition littérale* ait été sous-thématisée par Hegel, sinon dissimulée (par lui-même à lui-même), n'empêche pas que la *littéralité de l'esprit* est expressément revendiquée à maintes reprises dans son œuvre, et comme *condition* de cette phénoménologie de l'esprit en tant que possibilité de *relire* à la lettre. Ce n'est qu'à partir d'une telle possibilité de répétition et de différence, donnant un régime de différence *spécifique* (spécifique à *une époque de l'histoire du supplément*), que le sujet de *l'énoncé* (c'est-à-dire le *quoi*, et le *quoi* prédiqué), peut *procéder* du sujet de *l'énonciation*, comme Hegel le soutient à propos de ce qu'il nomme, pour cette raison même, la proposition spéculative. Dans la proposition spéculative, c'est-à-dire littérale, le *quoi* apparaît comme procédant du *qui* en tant que lui-même *individue* un *processus* – que Hegel appelle l'esprit, et dont il analyse le foyer individuant *parvenu à son accomplissement comme proposition spéculative*.

Autrement dit, la *phénoménologie* de l'esprit (l'apparaître de l'esprit à lui-même) *est* son extériorisation *comme savoir*, c'est-à-dire : comme *constitution du sachant* qu'est le sujet qui *hérite* de l'*extériorisé* (de ce qui a été déterminé par l'entendement à travers le langage) *en l'intériorisant* – en l'individuant. C'est pourquoi le mouvement du *pour soi* du sujet qu'est l'esprit s'apparaissant à lui-même⁷ découvre *son propre savoir* dans le sujet de *l'énoncé* (mais *sans le savoir* tant qu'il n'a pas pensé *comme telle* la *spéculativité* de la proposition *spéculative*, c'est-à-dire la *mise en miroir dia-lectique* du sujet dans ses énoncés – ceux qu'il écoute *tout aussi bien* que ceux qu'il profère ou qu'il écrit –, expérience spéculaire qui mène au « savoir absolu »). Il y découvre le sujet de *l'énonciation* qu'il *est*, et *à travers lequel c'est le savoir qui s'individue* – comme « phénoménologie de l'esprit ».

Nous verrons dans la partie suivante que cette individuation collective du savoir, telle qu'elle peut coïncider avec celle de l'individu psychique (comme substance devenant sujet et sujet devenant substance, selon les termes de Hegel), doit être pensée en termes de transindividuation⁸.

Cette subjectivité est spéculative au sens où c'est *son savoir qui se mire* dans ce que tout d'abord elle croit (à tort) *recevoir de l'extérieur* à travers tel ou tel énoncé hérité (hérité de la science qui ne se distingue pas ici de la philosophie) et qui s'avère être, dans la proposition spéculative – mais cela n'apparaît pas au sujet dans la proposition prédicative –, *ce qu'elle pro-duit* comme ce moment qui est devenu *son moment* (un moment de son savoir), et que cette production est à la

fois son individuation et l'individuation *du savoir* tel qu'il coïncide donc avec la substance elle-même : cette phénoménologie spéculative de l'esprit est le processus de l'*individuation* de l'esprit, c'est-à-dire du savoir en mouvement, *par la lecture et comme moment de l'écriture*, c'est-à-dire comme moment d'*individuation de l'extérieur*⁹.

Cette phénoménologie de l'esprit est une processualité où il s'agit d'*abandonner l'individu comme point de départ* (comme sujet cartésien, comme subjectivité transcendante du *Je pense*), et à cet égard, elle anticipe le point de vue simondonien : le sujet de l'énonciation est le savoir qui n'advient qu'en individuant son fonds préindividuel, qui lui apparaît *d'abord* comme extériorité – précisément et justement parce que ce fonds préindividuel a été *extériorisé (produit) par l'esprit*, et précisément comme sa phénoménologie : comme son auto-apparition, et comme sa sédimentation (qui est aussi une *auto-disparition*, c'est-à-dire un *auto-aveuglement*). Il s'agit autrement dit pour Hegel de dépasser l'opposition entre le psychique et le collectif – impératif philosophique qui, en pensant l'individu à partir du processus, à *l'encontre de l'idéalisme transcendantal*, et comme *idéalisme historique*, conduit à la question de la substance-sujet.

41. L'esprit comme extériorisation

Le *processus* d'extériorisation et d'intériorisation en retour¹⁰ qui est à l'origine de la vie de l'esprit est une

libération hors de l'immédiateté de la vie substantielle¹¹.

La vie substantielle est la vie aliénée à ses besoins immédiats. La médiateté – comme modalité de la différence – est la *condition* de cette libération, qui est cependant tout autant *une perte et une aliénation* : l'esprit ne se produit comme liberté qu'en *s'enchaînant* en quelque sorte à *lui-même en tant qu'il s'extériorise* :

La force de l'esprit est seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur, profonde seulement dans la mesure selon laquelle elle ose s'épancher et se perdre en se déployant¹².

Ce que décrit Lyotard dans *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir* est l'époque de la systématisation et de l'exploitation *industrielles* de cette extériorisation.

La Phénoménologie de l'esprit sent déjà venir cette *modalité absolument nouvelle* de l'extériorisation que constituera bientôt l'industrialisation :

Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période¹³.

Et Hegel appréhende cette période de transition comme un choc :

Le début de l'esprit nouveau est le produit d'un vaste bouleversement de formes de culture multiples et variées.

Dans ce bouleversement, toutes les formes antérieurement héritées de l'esprit se réagencent et doivent être *ranimées, désédimentées et fluidifiées*.

Les précédentes formations, devenues maintenant des moments [de ce qui arrive maintenant, c'est-à-dire à ce nouveau stade de l'extériorisation qu'est l'esprit en sa « force seulement aussi grande que son extériorisation »], se développent de nouveau et se donnent une nouvelle configuration¹⁴.

Ce moment est ce que Simondon appelait un « saut quantique » dans une individuation collective qui consiste en une trans-formation des conditions mêmes de l'individuation (une nouvelle époque du *soi*), mais dont le processus ne s'est pas encore déployé.

Il en va ainsi parce *ce bouleversement interrompt la configuration précédente de l'esprit* pendant que *la conscience* que cet esprit traverse *est encore attachée à et tramée par cet héritage*. C'est pourquoi ce déploiement ne peut s'accomplir que comme ce qui vient *contredire* la conscience, qui est ainsi *en retard sur ce qui la constitue* comme étant elle-même un processus *d'individuation* – où elle est *déphasée et déstabilisée* :

Pour la conscience, la richesse de l'être-là précédent est encore présente dans l'intériorité du souvenir. Elle ne retrouve pas dans la figure qui vient de se manifester l'expansion et la spécification du contenu [...], elle n'y retrouve pas le raffinement de la forme en vertu duquel les différences sont déterminées avec sûreté, et ordonnées dans leurs solides relations¹⁵.

Cette conscience en route vers un nouvel âge de l'esprit, qui est *une nouvelle métastabilité*, est *désorientée* parce qu'elle a perdu le réseau de « solides relations » qui faisait son occident et son orient, c'est-à-dire précisément son réseau de relations *métastabilisées* par le stade précédent de l'individuation collective, qui a été détruit, et qui constituait ce que Simondon eût nommé le *transindividuel* (la signification) formant « la richesse de l'être-là précédent ». Cette désorientation est l'*inquiétude* de la conscience *en voie d'individuer la contradiction* du « négatif » (que Simondon décrit comme un *déphasage*¹⁶), mais qui est pour cela *d'abord elle-même désindividué*.

Du point de vue pharmacologique que je défends ici, il faut dire que *l'extériorisation par où l'esprit s'apparaît à lui-même n'est pas simplement logique*, c'est-à-dire spontanément projetée à travers les *catégories* du

langage que la *grammaire* contribuera à déterminer comme telles, et comme prédication, et pour la conscience elle-même : du point de vue pharmacologique, cette extériorisation est également et d'abord *technique* – ce qui n'est évidemment pas un point de vue soutenable pour Hegel. Mais, on va le voir, ce sera celui de Marx – et c'est à l'encontre de ce *matérialisme dialectique* et de son *sujet historique*, qui est pour Marx le *prolétariat*, que Lyotard met en cause ce qu'il appelle le « récit spéculatif », c'est-à-dire le récit qui conduit à la *proposition spéculative*, puis, avec Marx, et comme poursuite critique et anti-idéaliste du projet de l'*Aufklärung*, au « récit d'émancipation ».

D'un point de vue pharmacologique – qui n'est pas plus celui de Marx que celui de Hegel, parce que, pour Marx, les moyens de production, même s'il en décrit souvent les effets sur un registre pharmacologique, ne sont pas des *pharmaka* (si cela avait été le cas, il aurait posé la question *écologique*, aussi bien comme écologie de l'esprit que comme écologie de l'environnement) –, le *processus de destruction* que décrit Hegel comme le *négatif* dans la phénoménologie de l'esprit est le premier moment du double redoublement *épokhal* que provoque l'extériorisation technique dans un processus d'individuation psycho-sociale lorsque cette extériorisation fait muter le système technique lui-même, que concrétisaient et matérialisaient jusqu'alors toutes les extériorisations précédentes, et qui soutenait en cela et *selon ses caractéristiques pharmacologiques* le transindividuel (à travers les objets-images que constituent pour Simondon en 1965 les artefacts techniques¹⁷).

42. Relire 1 – La Phénoménologie de l'esprit

La *technicité* de cette extériorisation est encore ignorée et donc transparente pour Hegel (c'est-à-dire qu'elle est *soluble dans le soi de l'esprit*) comme elle l'était déjà pour Kant¹⁸ : sa technicité n'est qu'un moment accidentel de l'esprit, et son *opacité* pour l'esprit est un état de fait contingent que l'esprit, accédant à sa *pure rationalité spéculative*, devra et pourra dissoudre.

Cette dissolution est ce qui constitue l'horizon de la proposition spéculative telle que, la substance y apparaissant *comme* sujet, c'est la *vérité elle-même* qui devient spéculative, et où il devient possible et nécessaire d'

appréhender et exprimer le Vrai, non [seulement] comme substance, mais précisément aussi comme sujet [...]. Cette substance est le mouvement de se poser-soi-même, ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même¹⁹.

Jusqu'alors (c'est-à-dire jusqu'à Hegel), cette substance-sujet ne s'était pas encore apparue *comme telle* à elle-même parce qu'elle s'était tenue en extériorité par rapport à ses propres énonciations, ainsi de « Dieu est l'Éternel », prédication d'un prédicateur pour qui

le sujet est pris comme un point fixe, et à ce point comme à leur support les prédicats sont attachés [...] par l'intermédiaire d'un mouvement qui appartient à celui qui a un savoir de ce sujet, mais qui ne peut pas alors être envisagé comme appartenant intrinsèquement au point lui-même²⁰.

La substance-sujet ne se sait encore ni sujet ni substance parce qu'elle ne sait pas encore que le sujet de l'énoncé est le sujet de l'énonciation *dans son devenir-autre* – ce qui va se découvrir dans la proposition spéculative se pensant comme telle – et que le *lecteur* de la proposition, et non seulement son auteur, en est aussi l'énonciateur. La substance est ici encore enfermée dans la forme *prédicative* de la proposition, telle qu'elle se tient hors de ce sujet de l'énonciation qu'est le lecteur de l'énoncé qui ne sait pas (pas encore) qu'il *devient* le sujet *de l'énonciation* en lisant – que passer *effectivement* à l'*acte de lecture*²¹, c'est *devenir l'auteur de ce qui est lu*. Le lecteur non spéculatif (« prédicatif ») de la proposition croit encore n'être qu'un *lecteur passif* de cet énoncé écrit : il ignore que le texte qu'il lit est ce qu'il *pro-duit*.

Que cette lecture soit une pro-duction, c'est-à-dire *une sorte d'écriture*, et non seulement une réception, c'est ce qui résulte du fait que toute lecture véritable (passant à l'acte de lecture) est une *sélection* parmi des *réentions primaires* (ce que je *retiens* dans ce que je lis) qui s'opère en fonction des critères que constituent les *réentions secondaires* du lecteur, c'est-à-dire en fonction de ses souvenirs qui eux-mêmes le trament comme *ce* lecteur, et non comme un autre. C'est parce que *chaque lecteur a des réentions secondaires différentes de tout autre* qu'il entend ou lit à chaque fois *singulièrement* un énoncé *philosophique* : une proposition n'est *philosophique* que pour autant qu'elle *remet en jeu et en question* la singularité du milieu associé²² que constituent les *réentions secondaires* d'un individu psychique pour cet individu.

Et c'est parce que les œuvres *philosophiques*, écrit Hegel, sont des livres *écrits de telle sorte qu'ils sont incompréhensibles à celui qui n'y remet pas en jeu son savoir* comme *tissu* de ses *réentions secondaires*, c'est-à-dire de ses souvenirs, à travers lesquels il a tramé *l'expérience qu'il est* – et qu'il rejoue à travers chacune de ses nouvelles expériences –, c'est pour cela que ces livres philosophiques sont vécus comme étant *essentiellement et irréductiblement difficiles à lire*.

L'œuvre philosophique vient contrarier une lecture *quiète*, c'est-à-

dire coulant toute seule. Celui qui lit s'y trouve mis au travail, *mis à contribution*, c'est-à-dire *contraint de s'individualiser en individualisant ce qu'il lit* à partir de lui-même, et en se lisant lui-même à travers ce qu'il lit (ce qui est la définition proustienne de la lecture²³). La lecture quiète relève au contraire de ce que Hegel appelle la proposition prédicative.

La *contradiction* de la lecture quiète, qui fait la difficulté des œuvres philosophiques, est ce que Hegel décrit comme un frein à cette forme de lecture – un frein qui impose une répétition, laquelle contrarie et *inquiète* le lecteur :

C'est sur ce frein inhabituel que reposent les plaintes concernant l'incompréhensibilité des œuvres philosophiques, quand par ailleurs, chez l'individu, les conditions de culture mentale requises pour les comprendre se trouvent présentes. Pour cela nous découvrons également la raison d'un reproche déterminé souvent adressé aux œuvres philosophiques, à savoir que la plupart doivent être relues pour pouvoir être comprises²⁴.

La proposition prédicative maintient comme *extérieur* à soi ce qui *est* soi : sa détermination prédicative sépare le sujet de l'énoncé du sujet de l'énonciation qu'est toujours le lecteur.

La proposition spéculative, en tant qu'elle dit l'essence du sujet de l'énoncé à travers le prédicat de ce sujet, est ce qui *oblige* au contraire le lecteur à admettre qu'il *prédique lui-même* ce sujet de l'énoncé *en passant par la proposition qui déclenche une sélection active de sa part*, sélection qui *constitue le contenu effectif* de la prédication par le sujet de l'énonciation qu'est *en cela* le lecteur, et de telle sorte que le sujet de l'énoncé y devient la transformation nécessaire du sujet de l'énonciation lui-même, et comme *nouvelle expérience* de ce sujet, à *travers l'acquisition de la nouvelle rétention secondaire que la proposition constitue désormais pour lui*.

Dans la lecture de la proposition *spéculative*, c'est-à-dire *philosophique en acte*, le sujet de l'énonciation qu'est le lecteur *se transforme*, *s'individualise* et, en fin de compte, *se transindividualise* à même l'individuation du sujet de l'énoncé, avec lequel il fait corps, de même que d'autres lecteurs, formant avec eux un « corps social », et participant ainsi à l'apparition de la substance-sujet : à sa « phénoménologie »²⁵.

Mais ce sujet de l'énonciation peut ne pas se savoir tel et *peut ainsi ne pas passer à l'acte de lecture* – c'est-à-dire à l'acte de lecture de la proposition qui n'est philosophique que pour autant qu'elle est spéculative, au sens où le sujet lecteur se mire dans le sujet lu en le sachant et, ainsi, en se transformant, c'est-à-dire en trans-individualisant

la substance qu'il est – parce qu'il a *solidifié* le savoir dont il a hérité comme sédiments de la vie antérieure de l'esprit, devenus « bien connus²⁶ », et avec ce savoir, il a solidifié *ses rétentions en propre* (sa propre expérience), parce que la proposition, lue comme prédicative, *confirme* la *solidité* et la *solidification* de ses déterminations prédicatives à travers un lecteur lui-même incapable de se relire et de se rejouer dans ses critères de sélection. Un tel lecteur *ne s'individue pas* – parce que, tout au contraire, la proposition prédicative le *désindividue*.

Cette désindividuation est possible parce que le fonds rétentionnel qui constitue l'individu, sur lequel il enchaîne, dont il a hérité, et qui supporte ses propres rétentions, a été *amorti* au sens où il est *devenu mort*, tout autant que *mortifiant*. Cette mortification est le *négatif* de l'extériorité.

Ce qui, à des époques antérieures, absorbait l'esprit des adultes est rabaissé maintenant à des connaissances, à des exercices et même à des jeux de l'enfance, et dans la profession pédagogique nous reconnaissons comme esquissée en projection l'histoire de la culture universelle. Cet être-là passé est déjà propriété acquise à l'esprit universel, propriété qui constitue la substance de l'individu et qui, en se manifestant à l'extérieur de lui, constitue sa nature inorganique²⁷.

Cette nature *inorganique* qui est *en soi* peut *ne pas* s'individualiser comme *pour soi*, et demeurer quiète, c'est-à-dire *ne pas* être *mise en travail*, *au travail* et à *contribution* par elle-même dans son automouvement. Elle engendre toujours alors une forme de la bêtise.

À l'époque où *La Phénoménologie de l'esprit* est écrite, c'est-à-dire à l'époque moderne, et à la différence de l'Antiquité, l'histoire de la culture universelle étant celle de son extériorisation qui doit être ré-intériorisée et ré-individuée, cette intériorisation ne se produit plus que comme « ratiocination » prédicative induite par le fait que

dans les temps modernes [...] l'individu trouve la forme abstraite toute préparée²⁸.

À l'époque moderne, le travail de formation de l'esprit « dans la richesse de ses déterminations » par les relations qui ont été établies par l'entendement au cours de cette formation s'est accompli à un point tel que l'esprit paraît s'être figé (et il erre, par exemple à travers les retombées formalistes ou spiritualistes de l'héritage kantien²⁹).

La tâche est alors de *fluidifier* cette forme, c'est-à-dire d'

actualiser l'universel [comme auto-mouvement] et [de] lui infuser l'esprit grâce à la suppression des pensées déterminées et solidifiées³⁰.

La *détermination* est le fruit de l'entendement comme *puissance de discrétisation et d'analyse par l'extériorisation*, c'est-à-dire comme *spatialisation et objectivation de la temporalité de l'esprit*, ce que Hegel appelle l'*esprit objectif*. Mais cette destination (la détermination comme esprit objectif), qui est essentielle à la vie de l'esprit, est aussi un obstacle à la vie de cet esprit : elle se présente à lui comme

entendement mort et connaissance extérieure³¹.

Cet « entendement formel³² » est ce qui se concrétise comme un *processus de grammatisation* à travers lequel se configurent des rétentions tertiaires qui court-circuitent le sujet en tant qu'il est spéculatif, c'est-à-dire individuant, et capable de passer à l'acte noétique à *nouveaux frais*.

L'*entendement formel* comme extériorisation est donc le principal facteur de la prolétarianisation. Mais nous allons voir qu'il ne l'est que parce qu'il se concrétise sous forme de dispositifs matériels et de machines constituant des dispositifs rétentionnels³³.

43. Relire 2. L'*esprit objectif* et l'impensé de Hegel

Hegel ne dit évidemment pas cela. Et il *ne le pense pas* : c'est précisément son *impensé*. Mais dans *La Phénoménologie de l'esprit* comme dans *l'Esthétique*, *La Raison dans l'Histoire* et *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* notamment, il ne cesse de décrire la genèse de cet élément que forme *l'entendement concrétisé par son extériorisation discrétisante* pour qu'il puisse être légué et hérité comme esprit objectif – et en l'occurrence, comme littéralisation, c'est-à-dire comme *spatialisation à la lettre du temps qu'est ce processus où l'esprit s'apparaît à lui-même en s'extériorisant*.

Ainsi dit-il dans ses cours sur l'histoire que

la véritable histoire objective d'un peuple commence lorsqu'elle devient histoire écrite³⁴.

Ce point de vue, qui sera analysé sous l'angle de la psychologie sociale par Jean-Pierre Vernant³⁵, n'est en rien ethnocentrique, comme des lecteurs hâtifs de Derrida s'empresseraient de l'objecter³⁶. Car, ici, Hegel attribue tout au contraire à une invention *technique*, c'est-à-dire *accidentelle*, et non pas au « génie occidental » ou à son « essence », le fait que *sa* phénoménologie de l'esprit s'y déploie pour devenir un processus *mondial*.

Leroi-Gourhan objectait de la même manière contre les théoriciens racistes de l'archéologie nazie que si l'Europe était bien le foyer central d'une diffusion planétaire des techniques par cercles

concentriques, cela ne provenait pas d'un génie européen (aryen), mais d'une concentration de terres arables et de très nombreuses conditions favorables, notamment au niveau climatique, et d'autres hasards heureux pour l'Occident et fatals à bien des civilisations qu'il aura anéanties de ce fait³⁷.

La Phénoménologie de l'esprit décrit la constitution de l'esprit par son extériorisation à travers des exemples historiques en tout genre. Et cependant, elle n'accorde aucun statut à la technicité elle-même dans ce processus dialectique qu'est l'extériorisation s'intériorisant. Cette dialectique est une logique : ce n'est pas une techno-logique, une mécano-logique ou une organo-logique, et c'est encore moins une pharmaco-logique.

La phénoménologie de l'esprit est *au contraire* celle de sa *réalisation effective* comme *savoir absolu* tel que la philosophie

pourra abandonner son nom d'amour du savoir pour devenir savoir effectivement réel³⁸.

L'extériorité apparaît ici pour ce qu'elle était dès le début : une réalité *transitoire, accidentelle et soluble dans l'esprit comme savoir absolu* (achevé par et comme cette *dissolution*). Mais, aussi bien, c'est le désir qui, ayant atteint son but, ne désire plus. *Alors le savoir devient insipide* : sans saveur. C'est-à-dire *non-savoir* – et comme il ne se sait pas tel, il n'est plus désiré ni donc respecté : tel est le véritable fond des fausses questions qu'agitait François Hauter³⁹.

Que le savoir absolu soit sans saveur est inconcevable pour Hegel, qui ignore que ce qu'il nomme ainsi sera une *extériorisation absolue* telle qu'elle rend *absolument impossible*, dans sa modalité *idéaliste* – c'est-à-dire *comme dénégaration de sa dimension pharmacologique* –, toute individuation psychique et toute individuation collective, toute spéculativité philosophique, étant au contraire le processus d'une *désindividuation psychique et collective* non seulement massive, mais *totale*. Hegel l'ignore *parce qu'il ignore que l'extériorisation est technique*, et que sa technicité procède elle-même d'un *processus d'individuation technique* qui est un élément primordial de la dynamique que lui-même appréhende comme un processus purement spirituel.

Il l'ignore, mais en l'ignorant il annonce sans l'avoir voulu *ce qui se produit effectivement*, à savoir une *totalisation* effectuée par une *synthèse* qui n'est certes pas dialectique, mais précisément *techno-logique*. Cette synthèse totalisante et désindividuannte est ce qui vient à la fois *confirmer absolument* Hegel et *l'infirmer radicalement* : ce qu'il croyait devoir advenir et s'accomplir comme *raison finale de l'Histoire* s'y présente comme sa *déraison*. Coupé de l'individuation psychique

comme de l'individuation collective, le savoir grammatisé à travers l'individuation technique devient sans saveur parce qu'il conduit non pas au *savoir* absolu, mais à la *destruction totale des savoirs*, c'est-à-dire à leur *désapprentissage* et à leur *prolétarianisation* – et comme prolétarianisation *généralisée*.

Cette généralisation de la prolétarianisation s'accomplit lorsque la spéculativité devient celle des spéculateurs (pour des raisons historiques précises, qui constituent un tournant dans l'histoire du capitalisme que j'ai tenté de décrire en divers ouvrages⁴⁰) et d'une « rationalité économique » qui, mettant le *pharmakon*, c'est-à-dire le matériel grammatisé (devenu en cela hypermatériel⁴¹), au service de son *auto-dissimulation spéculative* au sens où elle *élimine son tiers*, qui est précisément le *pharmakon* et sa dimension pharmacologique ouvrant toutes sortes d'alternatives à cette spéculation, elle induit une économie de l'incurie.

La prolétarianisation généralisée induit ainsi une *déraison* qui est une *déséconomie*, où la spéculativité, dissimulant et dissolvant l'épaisseur de son extériorité, devient « immatérielle », c'est-à-dire *désinvestit tous les objets* et *liquide tous les désirs* par un savoir *rationalisé* au sens de Weber et d'Adorno : un savoir *sans amour du savoir*, parce que sans objet (et sans objet *transitionnel*⁴²), et qui est en cela devenu une bêtise systémique.

La phénoménologie de l'esprit conduit à cette *extériorisation absolue* qui, comme prolétarianisation, rend impossibles les processus d'individuation, c'est-à-dire de transformation. C'est cette extériorisation absolue qui constitue l'horizon de *La Condition postmoderne* (mais aussi de *De la grammatologie* et de *Capitalisme et schizophrénie*). Cet état de fait est sans alternative tant que la phénoménologie de l'esprit n'a pas été réinterprétée comme une *pharmacologie de l'esprit*, qui suppose elle-même une organologie généalogique (Simondon dirait « ontogénétique ») de l'esprit.

La question n'est pas de donner congé à Hegel, mais de le relire pour faire le « pas au-delà » de ce qu'il aura lui-même parfaitement anticipé – le savoir absolu comme non-savoir absolu qu'est cette bêtise systémique –, mais en en inversant le signe. Le congé donné à Hegel et au « récit spéculatif » consiste au contraire à en *répéter* le geste sans en conserver la grandeur. Et l'on va voir qu'il en est de même avec Marx et le « récit d'émancipation ».

Qu'est-ce qu'une telle pharmacologie doit *faire* de la proposition spéculative (et, derrière elle, du sujet universel qu'est le prolétariat) ? En quoi celle-ci permet-elle ou non de penser ce que Lyotard appelle l'« anamnèse » – et de penser au-delà de l'opposition entre écriture et

télégraphie qu'il restaure précisément en s'opposant à la proposition spéculative ?

Contrairement à ce qu'affirme Lyotard, *relire* après Lyotard et le post-structuralisme en général les propositions où s'énonce la théorie de la proposition spéculative est nécessaire parce que *ce que dit Hegel à travers ces propos sur la proposition consiste précisément à rejeter la lecture de la proposition par balayage, et à faire de la répétition, que seule la textualité hypomnésique de la proposition rend possible, la possibilité même d'une telle anamnèse, s'appréhendant elle-même comme telle*, c'est-à-dire : la possibilité d'une différence où le lecteur se souvient de ce qui n'a pas encore été vécu, poursuivant ainsi le mouvement de la différence en en constituant *un nouveau tour*.

La proposition spéculative est une phénoménologie de la lecture qui, si elle ne problématise pas ici l'écriture comme telle, en fait non seulement l'élément de la phénoménologie de l'esprit accédant à la proposition spéculative à travers les œuvres philosophiques écrites et difficiles à lire, mais également celui de la certitude sensible faisant *en l'écrivant* l'expérience de la nuit pour découvrir qu'il fait jour :

Qu'est-ce que le maintenant ? [...] le maintenant est la nuit [...]. Notons par écrit cette vérité ; une vérité ne perd rien à être écrite et aussi peu à être conservée. Revoyons maintenant à midi cette vérité écrite, nous devons dire alors qu'elle s'est éventée⁴³.

En tant qu'elle est philosophique, la proposition prédicative est écrite. Mais la proposition prédicative, en solidifiant et en figeant les déterminations, court-circuite le savoir, s'il est vrai que celui-ci est *toujours*, d'abord et avant tout, l'individuation du sujet devenant majeur, et ne recevant pas le savoir, mais le trans-formant en s'y (trans)formant lui-même.

Hegel ne fait pas autre chose ici que reformuler l'injonction kantienne quant au livre en tant que facteur de « paresse » et de « lâcheté » (injonction qui reformule elle-même ainsi le point de vue platonicien sur le *pharmakon* qu'est l'écriture) :

Il est si aisé d'être mineur ! Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui décide pour moi de mon régime, etc., je n'ai vraiment pas besoin de me donner de la peine moi-même⁴⁴.

Ce qui constitue la nécessité de l'écriture dans la répétition qu'elle rend possible comme différence, c'est précisément que ce qui se répète est ce qui n'a pas encore eu lieu. Catherine Malabou souligne en ce sens que

la spécificité de la proposition philosophique tient à ce que,

d'elle, il ne peut y avoir de première lecture. Ce qui se manifeste à la première appréhension de la proposition est en effet son illisibilité fondamentale [...]. Au moment où le lecteur subit le « choc en retour », il « ne doit pas être pour soi, mais faire corps avec le contenu même » [*La Phénoménologie de l'esprit*] de la proposition, c'est-à-dire épouser son mouvement de recul [...]. Le lecteur ne trouve *rien* au lieu où il revient. Cette origine n'ayant jamais eu de première fois, le lecteur ne découvre aucune présence substantielle, aucun substrat qui attendrait d'être identifié [...]. Le lecteur se trouve du même coup projeté en avant, requis pour donner la forme⁴⁵.

Tel est l'état de choc philosophique sur lequel il n'y a pas de pensée philosophique. Mais cet état de choc de l'esprit n'est possible que comme effet en retour d'un état de choc technologique. S'il est vrai que l'entendement, comme détermination s'opérant (sans le savoir) à travers la grammatisation, est ce qui tend à figer le déterminé, et en quelque sorte à l'imposer comme l'état de fait d'une extériorité sans droit, et comme objectivation de l'esprit, cette opération, dans sa réalité effective, consiste en une production de rétentions tertiaires qui tendent à se lier automatiquement et par elles-mêmes en dehors de tout sujet sachant, et comme objets cognitifs – que l'on appelle de nos jours technologies cognitives, objets communicants, Internet des objets (ou des choses : *Internet of things*⁴⁶), etc.

La proposition spéculative, qui anticipe sur cet état de fait, affirme au contraire une possibilité nouvelle d'individuation dans la grammatisation qui est aussi un mouvement anamnésique de déprolétarianisation de ce que, après Hegel et après Marx, il ne faut plus appréhender ni comme un sujet, ni comme une substance-sujet (qui ne permet pas de penser le substrat techno-logique des déterminations comme des indéterminations, c'est-à-dire des individuations), mais comme un processus d'individuation à la fois psychique, collective et technique.

Si l'hégélianisme ne permet pas à lui seul de penser cette individuation, c'est parce qu'il conçoit la déprolétarianisation comme une assimilation de l'extériorité par l'intériorité. Et c'est ce qu'il décrit comme le savoir absolu ayant abandonné son nom d'amour du savoir. Mais cette dissolution de l'amour, fondée sur une assimilation de l'extériorité, est ce qui ignore tout de la constitution du désir par l'objet transitionnel qui est ici, en tant qu'il n'est ni intérieur ni extérieur, le fondement de toute anamnèse (sinon de l'anamnèse s'appréhendant comme telle)⁴⁷. Et elle ignore aussi bien le rôle du désir dans toute individuation – comme principe néguentropique (au sens où Canguilhem use de ce terme après Schrödinger) que le savoir absolu

court-circuite.

Les courts-circuits qui se produisent dans ce qui conduit à ce non-savoir absolu et à cette prolétarianisation généralisée ne sont cependant pas le fait d'une « essence de la technique » : ils résultent d'une guerre que le capital, *devenu spéculatif*, c'est-à-dire *ignorant aussi bien la nécessité que les limites du matériel*, fait désormais à *l'investissement*, c'est-à-dire à *l'individuation*. C'est pourquoi il faut *relire* les propositions sur la proposition spéculative *en relisant au préalable* les *Fondements de la critique de l'économie politique* de Marx.

Mais, pour lire correctement ceux-ci, il faut préalablement relire la dialectique du maître et de l'esclave, où ils prennent leur source.

1- Georg W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, Aubier, 1991.

2- *Ibid.*, p. 8. Je souligne.

3- C'est ce que je tente de faire dans le cours que je donne à l'école d'Épineuil sur Platon, où je tente de distinguer le *dialogisme de Socrate* – et sur cette question, on pourra aussi se reporter à un exposé sur le dialogisme de Bakhtine qu'Axel Andersen a présenté durant l'académie d'été d'Épineuil (cf. [pharmakon.fr/été 2011](http://pharmakon.fr/été2011)) – de la *dialectique platonicienne* telle qu'elle prépare l'ontologie des essences et ses méthodes de découpage dans l'être.

4- Sur la transduction comme relation dynamique non dialectique, cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Transduction ».

5- Cf. Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique*, *op. cit.*

6- Il faudrait évidemment confronter cette assertion aux analyses de Foucault dans « L'Écriture de soi » (« L'écriture de soi », *Corps écrit*, n° 5 : « L'autoportrait », février 1983), et poursuivre pour cela des analyses que j'ai entamées dans *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, *op. cit.*, p. 243-256.

7- *Traversant* tel ou tel *sujet* qui pense à travers telle ou telle *époque* de l'histoire qu'est cette phénoménologie.

8- Cf. *infra*, p. 245 et suivantes.

9- Je reviendrai sur la lecture comme processus d'individuation en passant par Wolfgang Iser et Henry James dans *Mystagogies. De l'art et de la littérature*, à paraître.

10- Dans ce processus, l'intériorité n'est pas première, et elle n'est que l'individuation de l'extériorité *en vue de sa ré-extériorisation*, c'est-à-dire de sa ré-expropriation : elle forme une *spirale*.

11- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 5.

12- *Ibid.*, p. 11.

13- *Ibid.*, p. 12.

14- *Ibid.*

15- *Ibid.*, p. 13.

16- Cf. *supra*, p. 87 et suivantes.

17- Cf. *supra*, p. 134 et suivantes.

18- Comme cela est visible et lisible dans Kant, *Théorie et pratique*, Garnier-Flammarion, 1994, p. 46 ; cf. mon commentaire dans *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, *op. cit.*, p. 284 et suivantes.

19- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 17.

20- *Ibid.*, p. 21.

21- C'est ce que dans *Mystagogies. De l'art et de la littérature*, à paraître, j'appelle le passage à l'acte de lecture *en entéléchie*.

22- Sur la mémoire comme milieu associé, cf. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, op. cit., p. 164.

23- Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu. Le Temps retrouvé*.

24- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 55.

25- Catherine Malabou, dont je relis ici la *relecture de Hegel* qui est *l'avenir de Hegel*, en tire la conséquence que « le lecteur se trouve du même coup projeté en avant, requis pour donner la forme. Il est amené [...] à formuler de nouvelles propositions [...]. Le retour en soi-même du concept n'est rien s'il ne préside à sa propre énonciation, au nouveau temps de son dire, à la grammaticalité de son apparaître. [...] Puisqu'il n'a pas tiré cette autre entente de sa lecture [...], il faut bien qu'il l'ait produite lui-même, c'est-à-dire qu'il soit lui aussi philosophe » (Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel*, Vrin, 1996, p. 240). Elle tire cette conséquence, mais je crois qu'elle n'en tire pas toutes les conséquences, à savoir en particulier que si les œuvres philosophiques sont essentiellement *lues*, c'est-à-dire *relues*, et donc répétées, *l'écriture* est l'élément de l'entendement qui le détermine *en supplément*, elle est sa *supplémentarité élémentaire*, qui est tout aussi bien celle du *travail* du concept qu'est la phénoménologie de l'esprit.

Or, l'écriture n'est pas thématisée par Hegel : elle n'est pour lui qu'un stade dans la vie de l'esprit marchant vers son savoir absolu. *L'avenir de Hegel*, et il en a beaucoup, passe par Marx, et ne s'y arrête pas. Il ne s'y arrête pas plus que l'avenir d'aucune œuvre philosophique – qui appelle toujours ses lecteurs, comme le montre si bien Catherine Malabou, à « formuler de nouvelles propositions » – ne s'arrête avec l'un de ses lecteurs.

Quant à la proposition de Catherine Malabou, elle consiste à faire de la plasticité le concept cardinal de Hegel. Mais cette plasticité n'est possible qu'à la condition de passer par son extériorisation *stérilisante*, c'est-à-dire *solidifiante et figée* – à savoir : par ce figement qu'est l'écriture, sans laquelle il ne saurait y avoir de lecture, et qui est un moment spécifique de la technique devenue processus de grammatisation. Cette pharmacologie du fluide et du solide est aussi ce qui conditionne la plasticité du cerveau noétique, qui fait également l'un des centres d'intérêt de Catherine Malabou. Une plasticité hégélienne, ou post-hégélienne, est *constituée* (et destituée) par son « moment inorganique », comme dit Hegel.

26- Cf. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 280. Ils forment un agglomérat, ce que j'ai appelé des rétentions secondaires psychiques et des rétentions secondaires collectives stéréotypiques dans *Mécréances et discrédit*, op. cit., p. 152.

27- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 26.

28- *Ibid.*, p. 30.

29- C'est-à-dire entre Fichte et Schelling.

30- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 30.

31- *Ibid.*, p. 45.

32- *Ibid.*, p. 46.

33- Sur cette question, cf. aussi *La Technique et le Temps 3*, op. cit., p. 82-123, 209 et suivantes.

34- Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 25.

35- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, F. Maspero, 1965.

36- Derrida aura certes mis en évidence le point de vue logocentrique qui fait écrire, par exemple, à Hegel que « l'écriture alphabétique est en soi et pour soi la plus intelligente ». Mais ce point de vue n'est logocentrique que parce que l'écriture y est destinée à dissoudre son accidentalité technique dans un savoir absolu du *logos* dont elle n'aura donc été qu'un moment accidentel. Que ce logocentrisme *implique* un ethnocentrisme est aussi ce que montre Derrida. Mais il faut d'abord considérer ce qui, dans la référence à l'écriture comme condition du destin historique mondial de l'Occident, vient aussi *contredire* ce logocentrisme.

37- André Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière* [1943, 1971], Albin Michel, 1992.

38- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 8.

39- Cf. *supra*, p. 41 et suivantes.

40- Et en particulier dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 155-205.

41- Sur cette question, cf. Vincent Bontems, Philippe Petit et Bernard Stiegler, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, *op. cit.*, et le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Hypermatière ».

42- Cf. *supra*, p. 165, et *infra*, p. 321.

43- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 83.

44- Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*, p. 12.

45- Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel*, *op. cit.*, p. 239-240.

46- Sur cette question, cf. amateur.iri-centrepompidou.fr/nouveaumonde/enmi/conf/program/2009_2

47- J'ai développé ce point dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 11-17.

Chapitre 6

Relire les *Fondements de la critique de l'économie politique*

Par-delà deux malentendus
marxistes et post-structuralistes

« L'accroissement de la force productive du travail se présente comme l'accroissement d'une force extérieure au travail et comme l'affaiblissement du travail. L'instrument de travail rend le travailleur indépendant et fait de lui un propriétaire. La machinerie, en tant que capital fixe, le rend dépendant, en fait l'objet de l'appropriation. La machinerie ne produit cet effet que lorsqu'elle a la forme du capital fixe, et elle n'a ce caractère que parce que l'individu est un salarié. »

Karl Marx

« Décervelez, tudez, coupez les oneilles, arrachez la finance et buvez jusqu'à la mort, c'est la vie des Salopins, c'est le bonheur du Maître des Finances. »

Alfred Jarry

« C'est de l'histoire pensée, de la théorie de l'histoire seule, que l'on pouvait rendre raison à la religion historique de la lecture : en découvrant que l'histoire des hommes, qui tient dans les Livres, n'est pourtant pas un texte écrit sur les pages d'un Livre, en découvrant que la vérité de l'histoire ne se lit pas dans un discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos),

mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures... »

« Revenons à Marx, pour remarquer que nous pouvons précisément saisir en lui, non seulement dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'il fait, le passage d'une première idée et pratique de la lecture, à une nouvelle pratique de la lecture, et à une théorie de l'histoire capable de nous fournir une nouvelle théorie du lire. »

« Quand nous lisons Marx, nous sommes d'emblée devant un lecteur, qui devant nous, et à haute voix, lit. »

Louis Althusser

44. Relire 3 – Maîtrise et servitude : à propos de la « dictature du prolétariat »

Le problème de la dialectique hégélienne est qu'elle fait du « moment » extérieur un milieu transparent, c'est-à-dire *dont l'hétéronomie est auto-soluble* (ab-solu) dans une *Science de la logique* où le réel se révèle être ce qu'il est enfin *effectivement* : rationnel – cet idéalisme ne pouvant pas voir, dès lors qu'il postule cette transparence de l'« esprit objectif », qu'une telle rationalité ne peut que mener à une *rationalisation absolument irrationnelle*, c'est-à-dire à une *déraison universelle* se manifestant tout autant comme bêtise que comme folie.

Dans cette *Science de la logique* qui n'est pas une *Science de la technologique*, ou de *l'organologique*, l'extériorité de l'esprit n'y est pas un supplément – elle y reste un élément : elle n'est pas pharmacologique, elle demeure purement logique. Elle est en cela vouée à se dissoudre dans la science de la logique, dont l'hétéronomie n'était que le moment d'une négativité elle-même soluble. Ou, pour le dire dans des termes plus proches de Nietzsche, elle n'est pas tragique.

Cette extériorité est relevable, c'est-à-dire synthétisable dans une unitotalité : voilà ce que la dialectique pose en principe. Cette synthèse se révèle cependant à nous, les tard-venus, précisément comme étant techno-logique, et non pas dialectique : parvenue au stade de la grammatisation numérique, la technologie analyse et synthétise le monde en totalité – et dans ce monde synthétique, le rationnel est *effectivement devenu rationalisation* comme généralisation de la bêtise systémique et de la folie, comme déraison universelle. Telle est notre « réalité effective ».

Cependant, la proposition spéculative, parce qu'elle ne peut pas neutraliser la *littéralité* du langage où elle se tient et se propose elle-même, c'est-à-dire dans la nécessité de son inscription à la lettre, peut et doit être *relue d'un point de vue organologique*, c'est-à-dire : en *prenant au sérieux* la question de l'*inorganicité* (de la *technicité*) des *organes de lecture de l'esprit objectif*.

Cette *autre façon de lire Hegel* montre que la question de la différence qu'il faut faire entre balayage et passage n'est pas une affaire de technique d'enregistrement à *quoi échapperait une anamnèse définie comme passage « a-technique, ou a-technologique »*, ainsi que le soutient Lyotard¹, mais une *façon de lire* (et donc d'écrire) à *partir des possibilités ouvertes par la technicité de la lecture*. Le problème de Lyotard est qu'il reste ici *trop hégélien* (trop *idéaliste*) pour *prendre vraiment au sérieux* cette supplémentarité. Hegel lui-même la prend sans doute au sérieux, puisqu'il en fait la *condition* de l'esprit objectif ; mais il la dissout finalement dans sa synthèse uni-totale : cette condition est provisoire, elle n'est qu'un « moment ». Là est le sens de sa synthèse que *Lyotard répète*.

C'est parce que ce moment est la condition de l'esprit objectif rationnel que, dans *La Raison dans l'Histoire*, Hegel pose que l'extériorité n'est pas seulement ce qui spatialise (après coup) le temps, mais ce qui le *constitue* comme temps *historique*, faisant apparaître la *nécessité* à proprement parler de l'extériorisation en général² (même si cette extériorité est appelée à se dissoudre dans le savoir absolu, c'est-à-dire absolument libre de toute hétéronomie).

L'histoire doit être *écrite* parce que, comme *Geschichte*, c'est-à-dire comme *nouvelle modalité de l'individuation psychique et collective* où se produit ce que Hegel décrit comme la phénoménologie de l'esprit (qui est l'histoire de la philosophie), et non seulement comme *Historie* (c'est-à-dire comme science historique et savoir académique), l'histoire est une *modalité* du temps – c'est-à-dire de l'individuation – tel qu'il est *reconfiguré* (en un sens proche de ce qu'écrit parfois Paul Ricœur) par la rétention tertiaire littérale comme extase temporelle spécifique³ ouvrant *l'époque des façons de lire*.

À l'intérieur de cette *Geschichte*, les façons de lire (et donc d'écrire) sont pharmacologiquement conditionnées par les mnémotechniques littérales, c'est-à-dire par les rétentions tertiaires produites à la lettre. Cette question est celle de l'attention (A – y compris l'attention flottante où se produit la perlaboration, *Durcharbeitung*), telle qu'elle est constituée par un rapport entre rétentions primaires (R1), secondaires (R2) et tertiaires (R3), où, comme on l'a vu au chapitre précédent⁴,

$$A = R3 (R2/R1 = S1)^5,$$

S1 étant une *sélection* primaire (il n'y a pas de rétention qui ne soit pas une sélection – et ici, il faut passer à Nietzsche).

Dès lors, le problème de la capacité à *produire des pratiques et des pragmatiques qui préservent et cultivent la possibilité de l'anamnèse*, ce qui est au fond la préoccupation de Lyotard en 1979 (à la fin de *La Condition postmoderne*⁶), et sur quoi il revient en 1986 (à la fin de « *Logos et tekhnè. La télégraphie* »), mais à *quoi il ne croit plus*, c'est une affaire de *politique des rétentions tertiaires* – et non la seule affaire des « témoins du différend ». C'est ce qu'il eût peut-être fallu dire à Max Gallo. Mais, trente ans plus tard, c'est sans doute plus facile à dire⁷ – et cela reste à faire.

Si Lyotard *n'y croit plus* alors, c'est parce qu'il *perpétue une profonde mécompréhension des concepts de prolétariat et de prolétarisation* – qui fut d'ailleurs entretenue par Marx lui-même. Cette mécompréhension est aussi une *profonde contradiction*. Car hériter de la dialectique hégélienne, c'est d'abord, pour Marx, hériter de la dialectique du maître et de l'esclave – elle-même fondée sur la dialectique du *désir de reconnaissance*. Or, ce qui conduit au renversement dialectique du maître par l'esclave devenant « conscience en soi et pour soi », c'est, chez Hegel, sa conquête *du savoir*, c'est-à-dire sa conquête des *déterminations de l'entendement*, et *par le travail*, c'est-à-dire par la *mise en œuvre des techniques* dans le maniement desquelles le travailleur qu'est l'esclave se donne un art, c'est-à-dire un *savoir* et une *individuation*, et, finalement, une *propriété*, qui est son individuation, c'est-à-dire son existence *reconnue* :

Le travail [...] est désir *refréné*, disparition *retardée* : le travail *forme* [...]. L'opération formatrice est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence⁸.

Le travail est *l'extériorisation par excellence*, c'est-à-dire *comme individuation*. Comme tel, il est tout aussi bien l'extériorisation du pour-soi de la conscience, c'est-à-dire : sa *retenue* hors d'elle, et l'élément de sa *permanence* – sa *rétention* qui n'est permanente que parce qu'elle est devenue *tertiaire*.

Par cette conquête de soi dans l'extériorisation de soi, et *pour le maître*, la conscience servile parvient à la conscience *en soi et pour soi*, c'est-à-dire *au-delà* du maître – et au cours des moments de cette dialectique,

dans le maître, la conscience servile a l'être-pour-soi, comme

un *autre*, où il est seulement pour elle ; dans la peur [celle de l'esclave qui est devenu esclave par son recul devant la mort que n'a pas crainte le maître, qui ne devient qu'ainsi le maître] l'être-pour-soi est *en elle-même* ; dans la formation [qu'est le travail imposé par la servitude comme stade d'une *Bildung*] l'être-pour-soi devient *son propre* être pour elle, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi. La forme par le fait d'être extériorisée [*hinausgesetzt*, posée en dehors, précise Hyppolite, *pro-thétisée* en quelque façon] ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle ; car précisément cette forme est son pur être-pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité. Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un *sens étranger* à soi, la conscience servile, pour l'opération de se découvrir elle-même par elle-même, devient sens propre⁹.

Cette *dialectique du travail et des travailleurs*, qui est évidemment un fondement du marxisme, décrit pourtant moins, chez Hegel, la situation de *l'ouvrier devenant prolétaire* que celle de *l'artisan devenant entrepreneur*, c'est-à-dire bourgeois. Autrement dit, *sa réappropriation par le marxisme repose sur un malentendu*.

Ce que cependant Hegel ne pense pas ici – où il analyse *le devenir de l'esprit objectif par et dans le travail*, et comme un stade du « travail du concept » –, c'est le travail à *la machine*, qui prive le travailleur de sa singularité, c'est-à-dire de son travail, qui devient un emploi (un salaire), *négativité* qui en fait une pure *force* de travail qui elle-même ne travaille plus à proprement parler – si le travail, comme l'explique ici Hegel, est un processus d'individuation du travailleur qui s'opère à même l'objet qui s'individue lui-même ainsi techniquement (c'est ce que j'ai tenté de décrire comme travail dans un milieu associé¹⁰).

C'est pourquoi ce qui s'imposera dans la théorie économico-politique marxienne comme la *dictature du prolétariat*, supposément fondée sur cette dialectique, en est une profonde mésinterprétation. Car, dans les *Fondements de la critique de l'économie politique*, Marx montre lui-même que la détermination accomplie par l'extériorisation *dans les machines* et comme *grammatisation* est *ce qui prive structurellement et matériellement l'esclave de tout savoir* – esclave qu'est devenu l'ouvrier comme salarié, et dont le statut est destiné à s'étendre à « toutes les couches de la population » à travers le salariat, écrivent Engels et Marx dans le *Manifeste du parti communiste*¹¹.

C'est très précisément parce que le matérialisme, héritier du « récit spéculatif », néglige cette question – et celle qui vient nécessairement avec elle, à savoir *la question du désir* (de reconnaissance, c'est-à-dire du travail comme retard et différance de ce désir et au-delà, désir de

l'Autre et de la « Chose » *absent* de la théorie lyotardienne de l'anamnèse) –, c'est pour cela que le matérialisme échoue à bâtir non pas un « récit d'émancipation » (comme si le matérialisme et la dialectique n'étaient que des histoires racontées aux enfants, telles que Platon les considère dans le livre III de *La République*, un peu à la façon de la petite histoire que Lyotard raconte dans *Le Postmoderne expliqué aux enfants*¹²), mais un *horizon de lutte politique* ouvrant des *alternatives*.

Dans la mesure où Lyotard ne voit pas lui-même ce problème, il y échoue à son tour, *tout comme le marxisme dont il provient* et qu'il ne critiquera finalement jamais : il préfère l'enterrer. Car critiquer, cela signifie *relire* – et relire *en détail* contre les clichés dominants. Mais, pour cela, il faut y *croire* et, en fin de compte, il « n'y croit plus » – au risque de passer pour cynique. Cette non-croyance, que j'appelle aussi une mécréance, tient à la confusion commise par les marxistes en général quant à ce que signifie *prolétariat*. Et le fait que Lyotard ne voit pas cette confusion marxiste (et marxienne s'il est vrai que *Le Capital* tend à identifier prolétariat et classe ouvrière, au contraire du *Manifeste du parti communiste*) est d'autant plus étrange qu'il se réfère très explicitement à Marx et aux *Fondements de la critique de l'économie politique* dans son analyse de la condition dite postmoderne du savoir.

Il en va ainsi parce qu'il *répète* le geste de Marx *précisément faute de l'avoir critiqué* (de l'avoir pris au sérieux à ce point-là). Ce geste consiste : d'une part, à *faire du concept de prolétariat un synonyme du concept de classe ouvrière* ; d'autre part, à *faire de la négativité de la condition prolétarienne un horizon indépassable* et à *ne jamais poser la question ou faire l'hypothèse de la déprolétarianisation* – dérive marxienne qui prolonge la métaphysique hégélienne.

Ce que Hegel ne pense pas, c'est *la technique comme ce qui court-circuite le savoir de l'esclave lui-même*. Marx tente quant à lui de penser la *technique machinique*, mais sans en tirer les conséquences quant à la *dialectique du maître et de l'esclave*. C'est pour cela (parce qu'il « oublie » de penser la pharmacologie positive et négative de cette organologie) qu'il fait de la *négativité du sujet universel* de l'histoire (que serait le prolétariat) le *principe révolutionnaire*, alors que c'est la *positivité curative du supplément pharmacologique* telle qu'elle procède du *travail renversant la logique de désindividuation*, et comme technique de soi, qui doit rendre possible un *nouvel âge de l'individuation*, c'est-à-dire du *savoir* – et comme *nouvelle histoire d'amour du savoir*, de ses saveurs, comme savoir-faire et comme savoir-vivre aussi bien que comme savoir-théoriser – ce dont je fais ici en quelque sorte le récit.

Quant à l'enjeu de *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*,

c'est le savoir « mis en extériorité par rapport au sachant », extériorisation qui rend possible la « performance » et inaccessible l'expérience du « différend ». Cette mise en extériorité est cependant ce que dénonce déjà et en général Platon dans l'écriture en tant qu'elle est un *pharmakon*. J'ai soutenu que cette dénonciation est le premier moment de la pensée du processus de prolétarianisation¹³ – et que c'est ainsi qu'il faut lire Derrida, avec ou sans lui, sinon contre lui.

Le processus de prolétarianisation est ce que Marx décrit comme perte de savoir par l'extériorisation dans le *Manifeste du parti communiste* (1848), point de vue qu'il approfondit dans les *Fondements de la critique de l'économie politique* (1857) qui constituent le matériau de base de ce qu'Althusser et ses étudiants, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, enjoindront à leurs générations de lire et de relire, à savoir : *Le Capital* (1867) – et en se démarquant de ce qu'ils appellent alors « l'idéologie structuraliste¹⁴ ». Cependant, du *Manifeste* au *Capital*, la question du savoir et de sa perte est perdue. Et elle le sera du coup pour les marxistes – dont Lyotard.

Ce que Lyotard appelle la « mise en extériorité » dans *La Condition postmoderne* est explicitement conçu en référence à Marx dans les *Fondements de la critique de l'économie politique*¹⁵. Mais ce qui est étrange, c'est que Lyotard ne pense pas cela comme prolétarianisation. Il en va ainsi parce que, comme tous les marxistes, Lyotard ne voit pas que le prolétariat n'est pas la classe ouvrière, mais la classe des désœuvrés, c'est-à-dire des déclassés : de ceux qui ne savent plus, mais servent des dispositifs d'extériorisation des savoirs – les techniciens dont il parle dans *La Condition postmoderne* et dont il prétend qu'ils ne peuvent « témoigner du différend », mais bien d'autres aussi, asservis aux dispositifs rétentionnels de la consommation (c'est-à-dire tout le monde¹⁶), et non de la production, et qui aimeraient cependant trouver un emploi, à défaut d'un travail.

Ici, la question n'est cependant pas de « témoigner du différend », sauf à reconstituer ainsi des circuits anamnésiques – c'est-à-dire penser et pratiquer le différend comme une expérience du défaut au sein de laquelle se mène une lutte pharmacologique contre la prolétarianisation, et où penser, c'est dire, mais aussi faire, outre que dire devient faire par l'extériorisation telle qu'elle constitue un différend entre le sujet de l'énoncé et celui de l'énonciation à travers un tiers, facteur de prolétarianisation : celui que constituent les rétentions tertiaires, y compris comme machines et appareils, et non seulement par la performativité des speech acts ou de la « dogmatique managériale¹⁷ », mais qui est aussi un tiers curatif ou tiers-savoir – le savoir organologique.

Dès lors, au lieu de dire qu'il n'y a plus de légitimation possible en raison de l'informatisation du langage¹⁸, il faut poser *performativement* – mais en un autre sens que celui que Lyotard donne à ce qu'il appelle la performativité – que la *grammatisation*, dont l'informatisation est le développement contemporain de *La Condition postmoderne* et telle qu'elle est devenue de nos jours la *numérisation*, où l'informatique est accessible à tous et non réservée comme elle l'était alors aux « informaticiens » et autres « techniciens » des « machines à langage », et où elle s'étend *bien au-delà du langage*, que *cette grammatisation numérique bouleverse totalement les espaces et les temps publics et privés* (ce que sent venir Lyotard, mais qu'il ne parvient pas à penser), comme l'écriture le fit pour la *polis* selon Hegel. Et par ce bouleversement, la grammatisation numérique ouvre la possibilité d'une pharmacologie positive comme déprolétarianisation généralisée.

Ce grand récit de la grammatisation comme expérience du *pharmakon* raconte *l'histoire d'une idée de ce qui est grand* dans l'être non inhumain, et qui n'est possible que comme *l'expérience de ce qui est petit*, c'est-à-dire de ce que Deleuze nomme la *bassesse* – telle qu'elle peut parfois faire honte, c'est-à-dire donner à penser.

Quant à la possibilité curative du *pharmakon* numérique, elle ne surgit pas en raison d'une illumination venue on ne sait d'où, mais parce que la rétention tertiaire numérique, qui constitue un stade tout à fait original de l'extériorisation qu'est la grammatisation, la rend possible et nécessaire *au moment où s'effondre le modèle industriel qu'imposa le capitalisme consumériste*, qui aura été une *généralisation de la bassesse*, et qui impose la *déprolétarianisation généralisée* comme tâche de la pensée et de l'action sous toutes leurs formes parce que *l'irrationalité de la rationalisation qui engendre cette bassesse est désormais avérée et patente, cependant que d'autres agencements s'opèrent, qui pratiquent déjà la déprolétarianisation*.

Cependant, si le négatif de la dialectique hégélienne n'est pas toxique (et c'est pourquoi il est « relevable », c'est-à-dire réductible et soluble dans un esprit devenu savoir ab-solu), la négativité pharmacologique est tout au contraire *in-soluble*, c'est-à-dire : ne peut pas trouver de solution définitive où elle serait dissoute. Elle est l'objet d'une lutte de tous les instants. Sa toxicité, qui se révèle d'abord comme désindividuation et perte de saveur, c'est-à-dire comme *non-savoir absolu*, doit *faire partie* de la thérapeutique, et comme dépendance, c'est-à-dire comme *hétéronomie irréductible* : l'individu ne s'individue que pour autant qu'il sait *faire avec* la toxicité irréductible du *pharmakon*.

Cela signifie que la toxicité elle-même, comme pratique

d'intoxication volontaire, *peut* être curative : le curatif n'est pas le contraire du toxique¹⁹. C'est pourquoi Bateson²⁰ pose que l'alcool peut être bon pour l'alcoolique et doit être reconnu par lui comme tel *au moment de la désintoxication*. Ce que disent les alcooliques anonymes au candidat à la désintoxication, c'est qu'il doit d'abord comprendre ce qui était bon pour lui dans l'alcool pour pouvoir passer à autre chose que l'alcool, pour poursuivre son individuation et lutter contre la désindividuation qu'est devenu l'alcool comme dépendance. Et cela signifie tout aussi bien que, *du point de vue pharmacologique, il n'y a pas de synthèse finale*, mais un *savoir-vivre-avec-ses-dépendances* (que Nietzsche appelle des chaînes, et qui sont celles de cet *enchaîné* qu'est Prométhée) : un *savoir-vivre chaque fois singulier*, c'est-à-dire *individuant*²¹.

Lytard pose au contraire que la *mise en extériorité du savoir sans retour vers le sachant et sans horizon alternatif* est un fait *indépassable* : c'est précisément l'impossibilité d'un tel retour qui constitue le postmoderne au sens strict – *where* « *there is no alternative* ». Or, c'est ce qui apparaît hautement contestable, par exemple dans ce qui caractérise le mouvement du logiciel libre tel qu'il constitue *une organisation industrielle du travail fondée sur la déprolétarianisation*, c'est-à-dire sur le partage des connaissances et des responsabilités, et, par là, sur la reconstitution de *milieux industriels associés* – tandis que, jusqu'alors, l'industrialisation avait *toujours* conduit à la *dissociation* des milieux, c'est-à-dire à la désindividuation²².

Que la situation *puisse* devenir positivement pharmacologique ne signifie donc pas que cette tendance à la dissociation pourrait être *dépassée*, c'est-à-dire « *relevée* » au sens de l'*Aufhebung* hégélienne. Cela signifie

– qu'elle peut et qu'elle doit être combattue, et contenue, et qu'une politique et une économie industrielles doivent au XXI^e siècle en faire le principe organisant leurs priorités et la ligne de fuite où se projettent leurs buts,

– que *là est la responsabilité de l'université*, comme nous allons le voir dans la partie qui suit.

45. Relire 4 – Les *Fondements de la critique de l'économie politique*

La définition hégélienne et « idéaliste » de l'*entendement* est ce que Marx renverse en posant que l'extériorisation, en quoi l'entendement consiste essentiellement, est d'abord et avant tout celle des moyens de production : tel est son « matérialisme ». Mais, en congédiant cet

idéalisme, *Marx perd de vue la question de l'idéalité, c'est-à-dire de l'idéalisation telle qu'elle est à l'œuvre dans tout investissement et dans tout savoir de l'objet d'un désir*. Et c'est aussi ce que le post-structuralisme laissera dans l'ombre en tendant à confondre le désir avec la pulsion : *le malentendu sur le prolétariat est tout aussi bien un malentendu sur le désir*.

Dans *L'Idéologie allemande* (1845), le matérialisme de Marx consiste d'abord à identifier le premier « acte historique » des êtres noétiques avec leur capacité technique. Les êtres non inhumains

se distinguent des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle²³.

La question hégélienne de l'extériorisation étant ainsi « remise sur ses pieds », et en quelque sorte comme question d'organologie générale où la dialectique matérialiste assigne l'*être* (et son devenir) au *faire*, c'est-à-dire à la *production* :

La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec *ce qu'ils produisent* qu'avec la façon *dont ils le produisent*. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production²⁴.

Que cette extériorisation puisse conduire à la prolétarianisation des travailleurs, les *Fondements* l'expliquent par le fait que cela advient avec le *passage de l'outil à la machine*, c'est-à-dire à *travers un nouveau stade de l'extériorisation* :

L'instrument de travail subit [...] de nombreuses métamorphoses, dont l'ultime est la machine, ou mieux, le système automatique de machines [...]. Ce n'est qu'en devenant automatique que la machinerie trouve sa forme la plus achevée et la plus adéquate, et qu'elle se transforme en système [...].

Cet automate se compose de nombreux organes mécaniques et intellectuels, ce qui détermine les ouvriers à n'en être plus que des accessoires conscients²⁵.

Et Marx poursuit :

La machine n'a plus rien de commun avec l'instrument du travailleur individuel. Elle se distingue tout à fait de l'outil qui transmet l'activité du travailleur à l'objet, [...] l'ouvrier surveillant l'action transmise par la machine aux matières premières et la protégeant contre les dérèglements.

Avec l'outil, c'était tout le contraire : le travailleur l'animait de

son art et de son habileté propre, car le maniement de l'instrument dépendait de sa virtuosité. La machine, qui possède habileté et force à la place de l'ouvrier, est elle-même désormais la virtuose, car les lois de la mécanique agissant en elle l'ont dotée d'une âme²⁶.

Cette analyse est la base de ce que dit Simondon dans *Du mode d'existence des objets techniques*. Le processus de désindividuation qu'il y décrit est une paraphrase de ces propos de Marx :

L'individu technique devient pendant un temps l'adversaire de l'homme, son concurrent, parce que l'homme centralisait en lui l'individualité technique au temps où seuls existaient les outils ; la machine prend la place de l'homme parce que l'homme accomplissait une fonction de machine, de porteur d'outils²⁷.

Or, Marx souligne que, avec cette division industrielle du travail et le remplacement des ouvriers et des outils par des machines, c'est tout aussi bien un changement de statut du savoir et de la science qui s'amorce. Le savoir scientifique est mis au service du processus d'extériorisation, où c'est le savoir lui-même et en général qui s'extériorise :

La science contraint [...] les éléments inanimés de la machine à fonctionner en automates utiles. Cette science n'existe donc plus dans le cerveau des travailleurs : au travers de la machine, elle agit plutôt sur eux comme une force étrangère, comme la puissance même de la machine²⁸.

Ainsi s'opère, si l'on suit ici Marx à la lettre, un *décervelage* – comme dira *Ubu roi* en 1896. Ce sont ainsi à la fois le savoir scientifique – c'est-à-dire le travail intellectuel – et le savoir-faire, c'est-à-dire le travail manuel, qui mutent.

Le travail intellectuel est mis au service de la réduction de la part du travail manuel dans le procès de production :

Le procès de production cesse d'être un procès de travail, [...] [les] quelques travailleurs vivants [...] ne forment plus qu'un élément du système, dont l'unité ne réside pas dans les travailleurs vivants, mais dans la machinerie vivante [active].

[...] le capital tend, de toute nécessité, à augmenter les forces productives et à diminuer au maximum le travail nécessaire²⁹.

Et il est mis au service du capital, pour l'appropriation du travail par ce capital, et sous forme de capital fixe :

L'accumulation du savoir, de l'habileté ainsi que toutes les forces productives générales du cerveau social sont alors

absorbées dans le capital qui s'oppose au travail : elles apparaissent désormais comme une propriété du capital, ou plus exactement du capital fixe, dans la mesure où il entre dans le procès de travail comme un moyen de production effectif³⁰.

C'est en ce sens que, pour Simondon, une machine est une *cristallisation de gestes répétables et devenus des « structures qui fonctionnent »* :

Ce qui réside dans les machines, c'est de la réalité humaine, du geste humain fixé et cristallisé en structures qui fonctionnent³¹.

La subordination du travail (de la servitude) au capital (à la maîtrise) s'opère par la *matérialisation* de ce savoir, c'est-à-dire par la *spatialisation de la mémoire vivante du travail* (du *temps de l'expérience* accumulée par le travail), c'est-à-dire sa grammatisation, qui permet l'élimination finale de l'ouvrier au profit d'une *autonomisation* de la technique, et comme son *automatisation* :

La force productive d'une société se mesure d'après le *capital fixe* qui en est la matérialisation. [...] Le travail vivant se trouve subordonné au travail matérialisé, qui agit de manière autonome. Dès lors, l'ouvrier est superflu³².

Cette grammatisation apparaît avec la technologie machinique qui remplace la technique instrumentale comme application de la science, et la perte de savoir-faire empirique se fait par un déplacement de la finalité (ou de la destination) du savoir formel et théorique :

L'ensemble du procès de production n'est plus alors subordonné à l'habileté de l'ouvrier ; il est devenu une application technologique de la science. Le capital tend donc à conférer à la production un caractère scientifique³³.

Ainsi le savoir a-t-il changé de statut aussi bien du côté du savoir-faire, qui a été remplacé par un savoir matérialisé d'automates machiniques, que du côté du savoir théorique, qui n'a pu opérer ce remplacement *qu'en devenant lui-même technologie* – c'est-à-dire, nous allons le voir, *en perdant lui-même sa dimension théorique*, et par là en devenant lui-même *un pseudo-savoir prolétarisé, c'est-à-dire une rationalisation*³⁴ *productrice de bêtise systémique*.

Ce devenir conduit à une contradiction du capitalisme que Marx décrira plus tard comme la baisse tendancielle du taux de profit :

Le temps de travail – simple quantité de travail – est, pour le capital, le seul principe déterminant. Or, le travail immédiat et sa quantité cessent à présent d'être l'élément déterminant de la production, et donc de la création des valeurs d'usage. En effet, il

est réduit, quantitativement, à un rôle certes indispensable, mais subalterne eu égard à l'activité scientifique générale, à l'application technologique des sciences naturelles et à la force productive qui découle de l'organisation sociale de l'ensemble de la production [...]. *C'est ainsi que le capital, comme force dominante de la production, œuvre lui-même à sa dissolution.* [Je souligne.]³⁵

Il y a contradiction entre le fait que le travail est la seule source de profit possible pour le capital, et le fait qu'il a cependant une tendance à le réduire pour le transformer en capital fixe, ce qui conduit à ce que Marx appellera donc dans *Le Capital* la baisse tendancielle du taux de profit³⁶.

Ici, l'*invention* est devenue l'affaire cruciale du capitalisme :

L'invention devient alors une branche des affaires, et l'application de la science à la production immédiate détermine les inventions, en même temps qu'elle les sollicite³⁷.

Cette invention est avant tout l'avancée du processus de grammatisation comme spatialisation, reproduction et répétition du temps des gestes devenant mouvements automatiques de la machine, comme la parole était devenue texte au début de l'histoire comme *Geschichte* (et de nos jours, avec la numérisation et la synthèse vocale, la parole est « écrite » et « lue » automatiquement) :

La voie suivie en général par la machinerie [...] est un procès d'analyse, celui de la division du travail, par exemple, qui transforme de plus en plus les gestes de l'ouvrier en opérations mécaniques, si bien qu'à un point donné la mécanisation prend la relève³⁸.

C'est ce processus de grammatisation *tel qu'il dépasse l'opposition du langage et de la technique* (c'est-à-dire aussi bien le « logocentrisme ») qui constitue *l'enjeu fondamental de la différance*, et donc de l'écriture au sens où Lyotard la convoque dans sa théorie de l'anamnèse. Dès lors, l'opposition entre ces deux formes de l'extériorisation, qui organise les raisonnements et les arguments de *La Condition postmoderne* aussi bien que de *L'Inhumain*, est profondément métaphysique : c'est une *régression* philosophique.

Pour Althusser,

le texte de l'histoire [est] l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures³⁹,

et il s'agit pour le marxisme de dépasser le *logos* et le logocentrisme de l'histoire téléologique et idéaliste en pensant, en lisant et en écrivant ce texte *comme* cette « notation des effets d'une structure de

structures ».

Mais les *Fondements* montrent qu'une telle démarche suppose de penser en termes de grammatisation⁴⁰ – et en passant non seulement par Derrida, mais aussi par Leroi-Gourhan, autre structuraliste⁴¹, mais qui ne réduit pas la question structurale à celles de la combinatoire et du langage : il pense tout au contraire les structures en termes de ce qu'Althusser appelle la combinaison de Marx, plus proche de ce que Deleuze et Guattari penseront comme un agencement. Balibar cite sur ce point le livre II du *Capital* :

Quelles que soient les formes sociales de la production, les travailleurs et les moyens de production restent toujours les *facteurs*. Mais les uns et les autres ne le sont qu'à l'état virtuel tant qu'ils restent séparés. Pour une production quelconque, il faut leur combinaison (*Verbindung*). C'est la manière spéciale d'opérer les combinaisons qui distingue les différentes époques économiques par lesquelles la structure sociale est passée⁴².

L'analyse que Marx propose dans les *Fondements* conduit à une organologie, et plus particulièrement à une organologie *des savoirs* – question sur laquelle je vais revenir dans la partie suivante – qui est requise pour penser les époques économiques comme de telles combinaisons :

La nature ne construit ni machines, ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques, ni métiers à tisser automatiques, etc. Ce sont là des produits de l'industrie humaine, de la matière naturelle, transformés en instruments de la volonté et de l'activité humaines sur la nature. Ce sont des instruments du cerveau humain, créés par la main de l'homme, des organes matérialisés du savoir⁴³.

Le développement du capital fixe indique le degré où la science sociale en général, le savoir, sont devenus une force productive immédiate, et, par conséquent, jusqu'à quel point les conditions du procès vital de la société sont soumises au contrôle de l'intelligence générale et portent sa marque ; jusqu'à quel point les forces productives sociales ne sont pas seulement produites sous la forme du savoir, mais comme organes immédiats de la praxis sociale du procès vital réel⁴⁴.

Ce ne sont cependant pas seulement les savoir-faire qui sont détruits par la grammatisation industrielle – au service de laquelle les savoirs théoriques sont soumis. Les savoir-vivre sont eux aussi liquidés par des processus de captation de l'attention qui reconfigurent en les standardisant les *patterns* comportementaux.

C'est alors le consommateur qui est privé de tout rôle inventif, et il ne transmet plus aucun savoir-vivre à ses descendants, pas plus qu'il ne reçoit ceux de ses ascendants puisqu'il est au contraire contraint de les abandonner pour s'adapter à ceux que le marketing conçoit avec l'aide des sciences sociales et cognitives – le neuromarketing étant le stade le plus avancé de cette dimension de la prolétarianisation.

En outre, les savoirs *d'origine théorique* sont eux-mêmes prolétariés, c'est-à-dire *découplés* de l'activité théorique – et c'est ce devenir que décrit la « performativité » telle que l'analyse *La Condition postmoderne*. La destruction de la dimension théorique des savoirs formels consiste à transformer les *formalismes* en *automatismes* mis en œuvre pour augmenter les performances *analytiques* de ces formalismes, ce qui conduit à *l'automatisation de l'entendement scientifique* lui-même, qui s'autonomise ainsi de la raison – laquelle devient en cela rationalisation, c'est-à-dire causalité matérielle, formelle et efficiente *sans causalité finale*.

Ainsi l'enseignement d'un savoir technologique *purement procédural* se généralise-t-il aujourd'hui, y compris dans les facultés de sciences, au détriment d'une connaissance historique et critique des théories qui furent à l'origine de ces formalismes. Les instruments scientifiques deviennent eux-mêmes des machines auxquelles les scientifiques, de plus en plus technologues et de moins en moins scientifiques, doivent *s'adapter* sans plus avoir le temps de remonter aux axiomes et aux jugements synthétiques qui président à leurs mécanismes formulant des jugements analytiques⁴⁵.

Dans le champ économique, cette *abolition de la théorie* aboutit à la prolétarianisation d'Alan Greenspan lui-même⁴⁶.

46. Alternatives, réformes et révolutions

Le dogme politique de la *dictature du prolétariat* est ce qui postule qu'il n'y a pas d'au-delà de la prolétarianisation. Autrement dit, ce dogme pose *a priori* qu'il n'y a pas d'au-delà de la *liquidation des savoirs*, que la *prolétarianisation* est *indépassable* et que le *travail* ne peut pas être *réinventé* dans un nouveau rapport au *pharmakon* et à la grammatisation généralisée qui rend possible la prolétarianisation généralisée. Ce point de vue caractérise le matérialisme dialectique tel qu'il met en œuvre le concept hégélien de négativité.

Ce dogme est le véritable *problème* du marxisme – ce qui se traduira par les errances et retournements de Lénine à propos de Frederick Taylor⁴⁷ –, qui gomme ainsi la question centrale du matérialisme, en l'occurrence : la *matérialité des savoirs*, et les problèmes de *leur*

grammatisation par la mécanisation à l'époque industrielle, les *déterminations de l'entendement* (au sens hégélien et comme faculté de la *res cogitans*) se concrétisant à travers un *processus d'automatisation* par *l'écriture des formalismes dans la matière* (le plus haut degré d'automatisation étant atteint lorsque cette matière est le silicium) – dans la matière, c'est-à-dire dans l'espace (*res extensa*).

Dépasser cette dogmatique marxienne, c'est renverser la négativité de la toxicité en positivité curative par la conception d'un *nouvel âge du travail* fondant un *nouveau modèle industriel* qui constitue tout aussi bien une *nouvelle économie libidinale de l'âge industriel*, c'est-à-dire un *nouveau règne des fins industrielles*.

Dans le processus de prolétarianisation, les déterminations technologiques de l'entendement et les formalismes en quoi elles consistent, formalismes qui sont mis au service de l'efficacité – que Lyotard appelle la performance – par leur matérialisation, se trouvent coupés du temps de la causalité finale (qui est la temporalité comme raison de la matière, de la forme et de l'efficacité) sans laquelle il n'y a plus de théorie, *c'est-à-dire d'anamnèse*⁴⁸. Mais la causalité finale, après Freud, est ce qui se constitue comme objet du désir, c'est-à-dire comme économie libidinale (en un sens très différent de ce que Lyotard entendait par là).

Marx (comme après lui Althusser) commet une erreur radicale en supposant que c'est *par la prise de conscience de sa situation prolétariée* que le prolétariat peut échapper à sa condition, et non *par l'élaboration d'un nouveau type de savoir* qui n'est pas la « science » marxienne que recherche Althusser, mais l'invention d'un *nouveau processus d'individuation* psychique, collective et technique constituant un *nouveau rapport à la technique* – lequel est à l'horizon de ces propos de Simondon :

Ces structures [machiniques qui fonctionnent] ont besoin d'être soutenues au cours de leur fonctionnement, et la plus grande perfection [de la machine] coïncide avec la plus grande ouverture, avec la plus grande liberté du fonctionnement⁴⁹.

Cette proposition énonce un point de vue de pharmacologie positive particulièrement éclairant pour qui veut comprendre pourquoi et comment la rétention tertiaire machinique écrite et lue dans le silicium par les machines à lire et à écrire que sont les dispositifs et réseaux numériques contributifs ouvre précisément la possibilité de la déprolétarianisation *non pas comme âge « postindustriel »*⁵⁰, *mais comme nouvel âge industriel*.

Malgré son extrême clairvoyance dans ses *Fondements*, Marx ne

pense pas la technique comme cette *mémoire* qu'elle aura toujours été (constituant en cela une *organologie de l'inconscient*), et qu'elle devient de façon *patente* au stade de la grammatisation numérique, lorsque les *hypomnémata* industriels (appelés *software*, *hardware*, *data*, *netware*, *web*, *metadata*, etc.) deviennent *l'élément économique primordial*. Marx continue de penser la technique sous la catégorie de *moyen* pour un sujet collectif qui est le prolétariat comme classe et comme conscience de classe – cependant qu'il tend à identifier le prolétariat à la classe ouvrière devenue désœuvrée, c'est-à-dire non plus ouvrière en cela qu'ouvrant le monde, mais prolétarisée, précisément : à laquelle le monde est *fermé* par la *dissociation*⁵¹.

Ignorant que l'« *élément* » technique est un *supplément* mettant en œuvre une *logique du supplément* à travers une *histoire du supplément*, et non un moyen au service de fins⁵², Marx ne pense pas le *triplet* des individuations psychique, collective et technique. Même s'il pose que tout salariat conduit à la prolétarianisation du salarié, il postule que c'est la classe des travailleurs *manuels* qui est porteuse des contradictions du capital, et qui pourra le renverser – ce qui est à tous égards une erreur qui conduira les marxistes en général à ce que l'on appelle bien à tort l'ouvriérisme.

Le prolétariat n'est pas du tout ce que croient Lyotard, Althusser et la pensée marxiste en général : le prolétariat est constitué non pas par la classe ouvrière ou laborieuse en général, mais par la « mise en extériorité du savoir par rapport au sachant ». La très grande portée de *La Condition postmoderne*, malgré tout ce qu'on pourra lui reprocher (à commencer par Lyotard lui-même, qui déclarera plus tard que ce texte n'était qu'un écrit de circonstance), est de rendre évident que *le destin du savoir réside dans son extériorisation qui est à la fois sa condition et la possibilité de sa perte*.

Le problème est que, même s'il se réfère au texte des *Fondements* pour montrer que Marx est le premier à penser et à poser en principe ce devenir,

– d'une part, Lyotard n'y voit pas que *la prolétarianisation est un destin commun au travail manuel et au travail intellectuel* (ce que Marx ne conceptualise pas clairement lui-même bien qu'il ait posé d'emblée que la prolétarianisation affectera « toutes les couches de la population »),

– d'autre part, il ne voit pas que c'est déjà le sujet de Platon quant à la dimension pharmacologique de l'écriture – qui ne devient « télégraphique » qu'à défaut d'une thérapeutique comme *epimeleia* pratiquée en vue d'un accès à l'*anamnésis*.

En effaçant la question centrale du savoir et de sa perte comme facteur principal de la prolétarianisation, Marx lui-même ne voit pas que la contradiction fondamentale du capital est moins celle de la baisse tendancielle du taux de profit – contre laquelle la « Destruction Créatrice » de Schumpeter va trouver une réponse (certes provisoire⁵³) – que la baisse tendancielle de l'énergie libidinale, à savoir : la destruction des savoirs *sous toutes leurs formes*, qui est aussi la destruction des *saveurs* et, avec elles, *du désir tel qu'il les engendre en se sublimant*. Et s'il ne le voit pas, c'est parce qu'il ne voit pas non plus que *la fin du désir induite par la dialectique hégélienne est le principal problème qu'elle pose* – anticipant en cela un devenir effectif qui caractérise le monde contemporain et que, ruse de l'histoire, l'anti-hégélianisme post-structuraliste aura largement contribué à installer.

Liotard partage en effet avec le post-structuralisme en général, comme avec le marxisme en général, ce point de vue erroné sur le prolétariat *tel qu'il procède d'une erreur sur la question du désir par rapport auquel est toujours minorée l'évolution de Freud dans sa théorie de pulsions* – évolution à propos de laquelle Freud écrit, par exemple, en 1920 que

les buts prochains auxquels tend la technique psychanalytique sont aujourd'hui tout autres qu'au début⁵⁴.

Laissant largement dans l'ombre la question nouvelle que Freud ouvre à cette époque et revendique comme telle⁵⁵, ce point de vue post-structuraliste sur le désir est confus sur la question de savoir *ce qui distingue et ce qui articule le désir avec les pulsions*.

Le prolétariat doit être pensé autrement, et en *relisant* Platon, Hegel et Marx (mais aussi Adam Smith) *avec* Freud, précisément parce que *le désir et son économie sont ce qui est détruit par le capital*, comme cela s'annonce en creux dans *La Phénoménologie de l'esprit*. Le voir supposerait cependant de distinguer clairement désir et pulsion, ce qui n'est évidemment pas le cas de la « grande pellicule éphémère » à travers laquelle Lyotard ambitionne de penser les affects dans ce qu'il croit être l'économie libidinale du capital : dans *L'Économie libidinale*⁵⁶, parue un an après *Dérive à partir de Marx et Freud* et deux ans après *L'Anti-Cédipe* de Deleuze et Guattari, le désir *n'est précisément pas* cette économie – la question y est celle de la pulsion, et non du désir⁵⁷. Et c'est vrai en large part de la pensée post-structuraliste en général – qui fait qu'elle prétend se situer en rupture avec Marcuse mais le répète largement sur ce point⁵⁸.

Deux malentendus se seront ainsi installés au cours du XX^e siècle :

– l'un sur ce qu'est le *prolétariat*,

– l'autre sur ce qu'est le *désir*,

l'un comme l'autre entretenant tout aussi bien la plus grande confusion quant à ce qu'il en est du *travail* (qui est la modalité principale de la différence – voilà ce qu'il faudrait retenir de Hegel, mais en passant par *L'Idéologie allemande*, les *Fondements* et *l'Introduction à la psychanalyse*).

En outre, ces deux malentendus n'auront pas cessé de se renforcer mutuellement – tout en empêchant de penser ce qui aura fait la spécificité historique du *xx^e* siècle, à savoir le consumérisme. Et cette situation théorique gravement bancal aura conduit aux errances des mouvements progressistes oscillant entre réforme et révolution :

– La *réforme* est ce qui ne propose aucune alternative : elle vise l'amélioration d'un système fini, supposé pouvoir gérer les *contradictions sans alternative* qu'implique sa finitude⁵⁹. Le tournant systémique de Lyotard est de ce point de vue un retour vers le réformisme.

– La *révolution* est ce qui pose qu'un système fini a atteint ou va atteindre une limite où il faudra changer de système. Un matérialisme marxien strict devrait poser que ce changement de système devient nécessaire lorsque le *matériel* du système a conduit celui-ci à ses propres limites – induisant un *passage aux limites* au sens de René Passet⁶⁰. Mais, parce qu'il mécomprend sa propre théorie de l'extériorisation qui conduit à la prolétarianisation, Marx lui-même ne parvient finalement pas à penser cette matérialité *hypermatérielle* qu'est le savoir comme capital fixe, et il échoue à penser et à critiquer la technicité du capitalisme comme *révolution pharmacologique* aussi bien que comme *révolution thérapeutique* : il échoue à théoriser le *choc* technologique et sa transformation en individuation psycho-sociale et en état de choc philosophique.

Le *xxi^e* siècle commençant a cependant installé de fait une *situation révolutionnaire* pour deux raisons :

– d'une part, une mutation du matériel industriel, produit par un monde industriel désormais dominé par cette *industrie du supplément* qu'est la numérisation (par *l'industrie de la rétention tertiaire numérique*, d'abord comme *hardware* et *software*, puis comme *dataware* et *metadataware*⁶¹), induit une *mutation industrielle systémique* à la fois en accélérant la *caducité du système consumériste*, fondé sur des organisations centralistes, et en ouvrant des *possibilités inédites d'indétermination dans le champ machinique*, qui constituent elles-mêmes des *possibilités nouvelles d'individuation psychique et collective* ;

– d'autre part, les « techniciens » des « machines à langage » que

Lyotard supposait inaptes à « témoigner du différend » ont engagé depuis près de trente ans (peu de temps après la parution de *La Condition postmoderne*, tout d'abord au MIT⁶², puis en Californie, en particulier à Berkeley) une lutte révolutionnaire qui concerne à la fois la production et le partage des savoirs, la nouvelle organisation industrielle du travail et la propriété intellectuelle, et qui a pour but de constituer *une organisation industrielle fondée sur la déprolétarianisation*.

Ici, *révolution* ne signifie pas nécessairement barricades et prises de pouvoir : c'est le processus par lequel une époque *révolue* fait place à une *nouvelle* époque. *Une révolution est en cela une modalité exceptionnelle de ce que Simondon appelle les « sauts quantiques » dans l'individuation, où ce sont les conditions mêmes de l'individuation qui sont transformées*. La question est alors de définir ce qui fait époque – et je vais y revenir dans la partie suivante.

47. La décadence du progressisme, la double fiction de la classe « ouvrière » et des classes « moyennes » et la reconquête des savoirs

Un processus révolutionnaire est en cours. Il est à la fois technologique et économique. Il n'est *pas encore* politique : il ne parvient pas à produire le *second temps* du double redoublement épokhal en quoi consiste toujours la *socialisation révolutionnaire d'un choc technologique* telle que l'accomplit, par exemple, la bourgeoisie au XIX^e siècle selon Marx et Engels⁶³.

Il en va ainsi parce que, *n'ayant pas compris le double malentendu du XX^e siècle* (dont André Gorz avait entrevu certains aspects⁶⁴), les mouvements et partis dits au XX^e siècle « progressistes » *subissent encore et plus que jamais ce double malentendu au XXI^e siècle* – *n'apprenant strictement rien* de ce que nous apporte ce XXI^e siècle, et c'est là un autre aspect du règne de la bêtise.

Les mouvements et partis progressistes sont du même coup aveugles à ce qui se joue sur la nouvelle scène révolutionnaire, et incapables de jouer leur rôle de laboratoires des perspectives alternatives, cependant qu'ils se sont coupés des classes « populaires » tout autant que des classes « moyennes », renforçant en cela l'extrême-droitisation de la droite dite de gouvernement, contribuant ainsi à rendre possible la prise du pouvoir par l'extrême droite qui se revendique explicitement telle.

Au cours du XX^e siècle, les mouvements et partis progressistes adressèrent aux classes « populaires » tout autant qu'aux classes « moyennes » des discours qui ne leur parlaient pas : on appelait

classes *populaires* celles qui subissaient de plein fouet la prolétarianisation, mais sans que le sens de cette prolétarianisation (comme perte de savoir) leur soit éclairé par ces mouvements et partis dits progressistes. Dès lors, l'essentiel des luttes visait à « défendre le pouvoir d'achat », c'est-à-dire à *renforcer le consumérisme*, qui conduisait lui-même à la liquidation non seulement des savoir-faire au travail, mais aussi des savoir-vivre hors du travail.

Du côté des classes dites *moyennes*, la même logique était à l'œuvre, la même liquidation des savoir-vivre, à quoi s'ajoutait celle de leurs savoirs théoriques (appris dans les grandes écoles ou dans les universités), devenus caducs du fait de la *prolétarianisation des processus de décision et de conception* par l'entendement automatique⁶⁵, cependant que leur paupérisation et leur déclassement les rapprochaient des classes populaires, la dégradation générale du salariat étant inéluctablement induite par la financiarisation spéculative (qui devait devenir, à partir des années 1970, la nouvelle réponse à la baisse tendancielle du taux de profit, au moment où le capitalisme entrepreneurial schumpétérien rencontrait ses limites avec la situation postcoloniale).

Ne comprenant rien à ce devenir, les partis et mouvements progressistes, ou historiquement réputés tels, ne pouvaient évidemment en tirer aucun avantage politique. Lutter contre le « déclassement » sous toutes ses formes, c'est-à-dire en mettant en évidence la solidarité des « classes moyennes » avec les « travailleurs manuels » et les « employés », aurait dû là aussi consister à *poser comme principale finalité une reconstruction des savoirs*. Au lieu de cela, l'opposition entre les « cols bleus » devenus les *employés* et les « cols blancs » devenus les *cadres* (ou les « bobos ») ne pouvait que conduire aux populismes de tous poils.

On comprend cependant que, jusque vers les années 1980, un tel objectif n'ait pu être adopté ni même conçu : la réalité matérielle et technologique des savoirs extériorisés dans le capital fixe ne le permettait pas. On ne comprend pas, en revanche, que ce soit *encore le cas* de nos jours : les spécificités thérapeutiques de la nouvelle pharmacologie numérique – imposée par l'évolution de la grammatisation en quoi consiste non seulement le machinisme industriel, mais aussi et surtout, à présent, les appareils des technologies culturelles et cognitives numériques, typiques de la « reproductibilité technique » du *xxi^e siècle* – en rendent la perspective si claire qu'elle se développe déjà, mais dans l'ignorance quasi totale des mouvements et partis que, pour cette raison même, on ne peut plus dire « progressistes » qu'entre guillemets.

Ayant oublié que l'extension du salariat était aussi celle de la prolétarianisation, ignorant que celle-ci procédait essentiellement de l'extériorisation des savoirs par la grammatisation qui affecte même les classes dirigeantes issues de la financiarisation (là encore il faut lire Paul Jorion), les mouvements et partis « progressistes » ont en fin de compte fait cause commune, au XX^e siècle, avec le consumérisme en entretenant la fiction (puisque le prolétaire n'est plus un ouvrier) d'une « classe ouvrière » dont il fallait défendre le pouvoir d'achat, tout aussi bien que d'une désolidarisation entre « classes populaires » et « classes moyennes ».

La transformation de la « classe ouvrière » en armée de réserve, c'est-à-dire en pure force de travail déqualifiée, qui n'a plus rien d'ouvrier depuis longtemps, classe ouvrière qui est elle aussi « déclassée » en ce sens depuis bien trop longtemps et sous la pression toujours plus menaçante du chômage, en a fait un électorat de plus en plus difficile à convaincre, parce que, en lui parlant de « pouvoir d'achat », on n'a su lui adresser que des messages incompréhensibles – puisque incohérents.

Ne comprenant pas le problème *commun* aux « couches populaires » et à la « classe moyenne », à savoir leur perte de savoirs, on a « trahi » sans cesse ces « couches populaires » en se tournant vers la « classe moyenne », la tenant pour un électorat plus sûr et plus compréhensif, ignorant ainsi que la « classe moyenne » est elle-même tout aussi fictive et fantasmatique que les « couches populaires » ou la « classe ouvrière », et ce parce qu'elle est tout autant concernée et affectée par la prolétarianisation – elle, et plus encore ses enfants. On a « trahi » du même coup la « classe moyenne » elle-même.

À présent, ces questions émergent en tant que telles, et elles doivent conduire à abandonner le discours de la défense du pouvoir d'achat pour passer à l'objectif du développement d'un *savoir d'achat*, fondé sur un nouveau *savoir produire* et un nouveau *savoir concevoir et décider* à l'époque de la grammatisation numérique et de l'économie contributive qu'elle rend possible. L'économie industrielle contributive doit être fondée sur des savoirs partagés, sur des processus de conception (c'est-à-dire d'individuation des savoirs) collectivement élaborés et sur des processus de décision critiqués – toutes choses que rendent possibles les technologies de transindividuation que généralise le *netware*⁶⁶.

L'alternative, c'est la déprolétarianisation aussi bien des classes moyennes en voie de déclassement que des classes populaires – ce que rend évidemment possible la réorganisation réticulaire des savoirs.

48. Créances et mécréance, crédits et discrédit

Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements⁶⁷,

écrit René Descartes au début de ses *Méditations sur la philosophie première*. La créance désigne ici *ce en quoi l'on croit* : à quoi l'on fait crédit.

Trois cent trente-huit ans plus tard, Lyotard déclare au début de *La Condition postmoderne* :

On tient pour « postmoderne » l'incrédulité à l'égard des métarécits⁶⁸.

Et dans *L'Inhumain*, il pose que

le capital est fondé sur le principe que la monnaie n'est rien d'autre que du temps mis en réserve et à disposition⁶⁹.

Or, un tel « temps mis en réserve », c'est-à-dire extériorisé à travers un supplément, que Marx appelle l'équivalent général, ne peut *fonctionner* que pour autant qu'il *trouve à s'investir*, c'est-à-dire à se re-temporaliser, c'est-à-dire à *faire crédit* : à *re-constituer des créances*. La monnaie est en effet, comme élément de la grammatisation et comme protention tertiaire, ce qui permet de trans-former du temps (celui des protentions en quoi consiste essentiellement une croyance) en volumes échangeables et stockables⁷⁰.

Un milliard de dollars au cœur du désert pourra être dépensé – mais non pas investi – pour un peu d'eau ou de pain⁷¹ par celui qui, en situation de pénurie absolue, *ne peut plus croire*, c'est-à-dire se projeter au-delà de sa propre situation et, en cela, ex-sister, parce qu'il doit assurer sa subsistance immédiate. Il voit du même coup son capital *perdre toute sa valeur*, c'est-à-dire toute sa *capacité à cristalliser des créances* et à faire crédit : dans un désert, il n'y a plus d'objets de crédit en ce sens.

Le système consumériste est devenu un tel désert où l'on ne peut plus croire, c'est-à-dire faire crédit. Le consumérisme est la réalité du nihilisme comme destruction de toutes les valeurs où le désert croît en détruisant l'économie libidinale, faisant place au capitalisme pulsionnel et au populisme industriel, parce que, à partir de la révolution conservatrice, le consumérisme, devenu totalement spéculatif, a détruit *systématiquement* tout crédit en même temps qu'il a imposé le règne de la bêtise et de la folie – conséquences inéluctables du « décervelage ».

Depuis la crise de 2008, qui a généralisé cette situation de *discrédit planétaire*, le consumérisme hyperfinanciarisé est tourné vers l'immédiate nécessité de son auto-reproduction par une lutte pour l'auto-défense de ses « positions », mais à travers laquelle il creuse sa tombe et prépare son auto-effondrement – induit par la logique de désinvestissement en tout genre qu'il a installée. Il génère mécaniquement du discrédit en faisant circuler des « crédits » qui n'entretiennent plus aucune croyance, c'est-à-dire de la « monnaie de singe » potentielle qui prépare la ruine sans cesse plus probable de l'ensemble du système – dont la faillite des États n'est que la deuxième étape (après la mise en faillite de Lehman Brothers et sa première série de conséquences systémiques).

L'incrédulité – disons plutôt la mécréance – est la ruine de toute économie. Une créance peut-elle se constituer hors de tout méta-récit, si l'on devait reprendre le terme de Lyotard ? Il faudrait analyser plus avant ce que signifie ce *méta*, et ce qu'est un récit. Je ne le ferai pas ici (mais c'est une question qui est à l'horizon de la question des *metadata*⁷²). Et je poserai pour clore cette partie⁷³ que la crise de la dette publique est ce qui a été induit par l'incrédulité et la mécréance généralisant une perte de crédit qui ne peut que favoriser les spéculateurs à très court terme – en les menant toutefois à l'abîme comme nous tous.

Le problème de la dette publique a été engendré par une guerre économique mondiale d'une destructivité inouïe, qui crée plus de ruines que les deux premières guerres mondiales réunies. Depuis la révolution conservatrice mise en œuvre par Margaret Thatcher et Ronald Reagan et poursuivie par Anthony Blair, Silvio Berlusconi et Nicolas Sarkozy, cette guerre extrêmement destructrice a fait d'innombrables victimes.

Un milliard d'êtres humains souffrent actuellement de la faim ; les migrations de populations à la recherche de travail du Sud vers le Nord, la destruction de toute urbanité des zones urbaines, la désertification rurale, la désespérance économique des jeunes générations, la croissance de l'illettrisme, la régression sanitaire généralisée, la destruction des appareils de production par la spéculation, l'anéantissement de l'éducation familiale aussi bien que publique, etc. : cette situation a été systématiquement cultivée par la financiarisation de l'économie, qui a engagé une lutte à mort – et suicidaire – contre toutes les formes de collectivités humaines, et en particulier contre leurs puissances publiques qu'elle a acculées à l'impuissance publique. C'est ainsi qu'elle a ruiné et détruit les États autrefois dits souverains.

Certes, les villes ne sont pas rasées, les usines ne sont pas bombardées, les terres agricoles ne sont pas minées ou défoncées par des tirs d'obus. Mais ce qui fut appelé la « Destruction Créatrice » par Joseph Schumpeter, dès lors qu'elle est devenue, avec la financiarisation, exclusivement spéculative, a conduit au désinvestissement généralisé qui a imposé une logique de jetabilité et de destruction telle que la « mondialisation » est devenue une lutte sans foi ni loi des spéculateurs contre toutes les formes de valeurs. Cette guerre est aveugle : ceux qui la mènent s'aveuglent eux-mêmes devant le fait qu'ils sont en train de détruire les objets de leur spéculation : il n'y aura bientôt plus de combattants économiques. Et c'est alors qu'apparaîtront les combattants militaires.

Face aux effets extrêmes de la guerre économique mondiale, et face à l'imminence d'une guerre militaire mondiale, il est impératif de proposer une alternative à cette guerre économique. Cet impératif s'impose aux organisations politiques tout aussi bien qu'aux universités. Une alternative à la guerre, cela s'appelle la paix. C'est pourquoi la deuxième partie de cet ouvrage est consacrée à la nécessité, pour les universités du monde entier, de constituer une *internation* élaborant un *traité de paix économique entre les nations* fondé sur une nouvelle idée de la puissance publique (nationale et internationale).

On nous dira que la puissance publique est devenue impotente parce qu'elle s'est endettée. Mais le problème de la dette publique, qui n'est certes pas un faux problème, n'est pas la *cause* de cette impuissance. Une dette est engendrée par un crédit qui a lui-même un taux. Ce taux est lié à une *croyance* qui fait le crédit : on accorde un crédit à la mesure de ce que l'on croit à propos de celui qui en bénéficie. Parce qu'il est devenu évident que l'économie est à présent une guerre illimitée de tous contre tous, et parce que tous, à commencer par les spéculateurs, savent désormais que la ruine généralisée est au bout du chemin, les spéculateurs spéculent plus que jamais – avant qu'il n'y ait plus rien à piller –, y compris en baissant des *notes de crédit* (Grèce, Irlande, Portugal, Amérique du Nord, Espagne) et en spéculant « à la baisse », comme on dit, en utilisant le système du *credit default swap*⁷⁴.

La « financiarisation » du crédit a engendré le discrédit généralisé – et, en Europe, elle a conduit à la liquidation de toute souveraineté publique, le traité de Maastricht puis le traité de Lisbonne soumettant la Banque centrale européenne et donc la monnaie européenne exclusivement et comme nulle part ailleurs dans le monde à la loi des marchés financiers devenus eux-mêmes purement spéculatifs⁷⁵. Pour s'opposer à cette logique mortifère, il ne suffit pas de proposer des

mécanismes nouveaux de régulation. Ils sont indispensables, mais ils ne reconstitueront pas l'horizon de croyance en dehors duquel il ne peut pas y avoir de crédit. La dette publique n'est devenue insupportable que parce que l'« industrie financière » repose sur la généralisation du discrédit qu'engendre nécessairement le désinvestissement.

Il y a un tel discrédit, une telle perte de croyance dans l'avenir et une perte de confiance entre banques, acteurs économiques, acteurs publics, instances politiques, générations et, finalement, entre les citoyens eux-mêmes et en chacun par rapport à soi-même parce que le modèle consumériste apparu au début du ^{XX}^e siècle est devenu toxique et destructif pour la planète (le rapport Meadows⁷⁶ l'annonçait dès 1972) lorsque la « destruction créatrice » s'est soumise à la financiarisation imposant sa logique comme « mondialisation ».

Le consumérisme est alors devenu porteur d'addictions, de maladies, de mal-être, d'épuisement des ressources naturelles, de déséquilibre environnemental, de contournement systématique des lois et des règles fiscales, d'*attention deficit disorder*, de destruction des modèles éducatifs, de pillage et de liquidation des systèmes de production par les LBO, etc.

Une régulation de la finance mondiale doit évidemment être mise en place. Mais la véritable question est ailleurs : il faut investir massivement dans le nouveau modèle industriel qui émerge avec la rétention tertiaire numérique, et pour cela mettre en œuvre des politiques industrielles publiques tout à fait nouvelles, et repenser toutes les politiques (éducative, fiscale, familiale et intergénérationnelle, c'est-à-dire sociale et de santé, d'aménagement des territoires, etc.) selon cet impératif, qui seul peut rendre confiance à l'humanité tout entière et éviter une nouvelle guerre mondiale militaire.

Ce modèle, qui est celui de l'économie de la contribution, qui s'est développé en informatique avec le logiciel libre, est valide dans pratiquement tous les secteurs porteurs d'avenir, et en particulier dans celui de l'énergie – dont l'organisation centraliste doit être impérativement abandonnée après l'accident nucléaire de Fukushima. Mais il se déploie aussi dans le domaine de la production matérielle – par exemple, avec le développement des *fab labs*⁷⁷, qu'il faudrait analyser au regard des conceptions développées dans les *Fondements* de Marx, et à partir duquel il faudrait reconsidérer ces *Fondements*.

Ces propositions, qui seront développées plus en détail dans les trois chapitres suivants, ainsi que dans un ouvrage à paraître⁷⁸, sont une façon de répondre aux deux dernières pages de *La Condition*

postmoderne, où Lyotard s'interroge de façon « pharmacologique » sur les effets de « l'informatisation de la société » (le rapport publié sous ce titre par Simon Nora et Alain Minc ayant de toute évidence frappé l'auteur du *Rapport sur le savoir*) :

L'informatisation des sociétés [...] peut devenir l'instrument « rêvé » de contrôle et de régulation du système du marché, étendu jusqu'au savoir lui-même. [...] Elle comporte alors inévitablement la terreur. Elle peut aussi servir les groupes de discussion sur les métaprescriptifs en leur donnant les informations dont ils manquent le plus souvent pour décider en connaissance de cause⁷⁹.

Ici, Lyotard se réfère à la perspective de ce qu'il nomme la *paralogie*, qu'il a développée dans les pages précédentes, et, de ce point de vue, il anticipe de façon surprenante ce qui se mettra en place à partir de 1992 avec ce stade spécifique de la grammatisation numérique qu'est la constitution du *World Wide Web*. C'est dans cette visée singulièrement lucide que, pour conclure, il préconise une véritable politique des rétentions tertiaires numériques :

La ligne à suivre, [...] c'est que le public ait accès librement aux mémoires et aux banques de données⁸⁰.

On voit ici qu'en 1979 Lyotard croit encore à ce dont en 1986 (dans *L'Inhumain*) il mettra à douter profondément.

Peut-être en sera-t-il allé ainsi parce que *La Condition postmoderne* et sa paralogie auront fermé tout accès critique à Hegel et à Marx – apparaissant du même coup et après coup constituer une légitimation de la délégitimation, c'est-à-dire de la destruction de la souveraineté, de la raison et de la responsabilité, et par une dilution systémique de responsabilité sans alternative –, où les métaprescriptions des groupes de discussion évoqués par Lyotard ne peuvent ouvrir aucune perspective de déprolétarianisation, le prolétariat n'ayant pas été repensé hors du dogme marxiste. C'est pourquoi, sept ans plus tard, le point de vue de Lyotard devient plus sceptique.

Les propositions de *La Condition postmoderne* semblent alors faire système avec celles qui, dans les universités de Columbia, Berkeley, Brown et Harvard notamment (mais il y a mille autres exemples), auront servi de caution académique aux malversations de la spéculation industrielle devenue l'« industrie financière » qui a généralisé ce que l'on pourrait appeler aussi bien une *industrie suicidaire* (financière ou non), parce que soumise aux impératifs de la guerre économique mondiale (où il est, par exemple, possible qu'un sismologue avertissant de la dangerosité extrême de la centrale

nucléaire de Fukushima soit écarté par les actionnaires qui en sont les exploitants).

Les « grands récits » auront pendant ce temps fait place aux petits récits du *story telling*, et la *condition postmoderne*, comme *récit de la fin des récits et des fables* (ce qui ne peut être qu'une vaste fable), sera apparue comme une affabulation au service d'une *narrativité basse* – non pas mineure, mais au service de la bassesse, et constituant un élément-clé de la bêtise systémique.

1- Cf. *supra*, p. 163.

2- *La Technique et le Temps* tente de tirer les conséquences de ce *fatum* primordial.

3- J'ai développé ce point dans « Une insensible incertitude », *Cahiers de Fontenay*, et dans *La Technique et le Temps 2. La désorientation*, *op. cit.*, p. 50-79.

4- Cf. *supra*, p. 187 et suivantes.

5- Je reprends ici ce que j'ai développé dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 130-137. Sur ces questions, cf. aussi le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Attention ».

6- Cf. *infra*, p. 240.

7- C'eût été dans doute plus facile à dire près de vingt ans plus tard, lorsque Lyotard, ami de Sylviane Agacinski, devint aussi l'ami de Lionel Jospin.

8- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 165.

9- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 165-166.

10- Cf. *Réenchanter le monde*, Flammarion, 2006, p. 50-55.

11- Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 83.

12- Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1986.

13- Cf. *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, *op.cit.*

14- Cf. la préface d'Althusser dans Louis Althusser et Étienne Balibar, *Lire le Capital* (1965), PUF, coll. « Quadrige », 2008, p. 5.

15- Cf. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, *op. cit.*, note 17.

16- Comme le dit Andy Warhol. Cf. *infra*, p. 347-348.

17- Et il faudrait ici confronter le discours de Lyotard aux analyses de Pierre Legendre.

18- Cf. *supra*, p. 158 et suivantes.

19- J'ai commenté ces questions dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*.

20- Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, tome 1, Le Seuil, 1977, p. 225.

21- Sur ce sujet et son lien avec la question de l'habitude chez Hegel, cf. Julien Gautier (www.arsindustrialis.org/atelier-des-techniques-de-soi).

22- Sur ces sujets, cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Milieu » et *Réenchanter le monde*, *op. cit.*, p. 50.

23- Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1970, p. 25.

24- *Ibid.*

25- Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, 1968, p. 211.

26- *Ibid.*

27- Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 15.

28- Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 212.

29- *Ibid.*

30- *Ibid.*, p. 213.

31- Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 12. Cela donne de la matière qui fonctionne (cf. *La Technique et le Temps 1*), et ce fonctionnement de la matière inorganique organisée conduit à l'hypermatière, cf. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, op. cit.

32- Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 214.

33- *Ibid.*

34- Au sens indiqué dans les chapitres précédents.

35- Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 215.

36- Cf. Karl Marx, *Le Capital*, livres II et III, Gallimard, coll. « Folio », 1963, p. 1562. J'ai commenté cette théorie et sa critique dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 157.

37- Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 220.

38- *Ibid.*

39- Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 14.

40- Dont je dois rappeler ici que je dois le concept à Sylvain Auroux, et que je l'ai étendu à toutes les sphères du discrétisable, c'est-à-dire au-delà du champ linguistique, en un sens qui n'est pas celui d'Auroux.

41- En 1990, lors d'une décade de Cerisy-la-Salle dédiée à Jacques Derrida, qui fut ensuite publiée sous le titre *Le Passage des frontières*, Étienne Balibar me dit, après une conférence où je m'étais référé comme souvent à Leroi-Gourhan, que pour lui et le groupe qu'animait Althusser la véritable anthropologie structurale était celle de *L'Homme et la Matière*, *Milieu et Technique* et *Le Geste et la Parole*.

42- Cité par Étienne Balibar « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » dans Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire le Capital II*, Maspero, 1965, p. 9.

43- Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 223.

44- *Ibid.*

45- Sur la différence entre ces deux types de jugements, cf. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 37.

46- Sur ce point, cf. *Pour en finir avec la mécréance*, op. cit., p. 50.

47- Sur ce sujet, cf. Robert Linhart, *Lénine, les paysans*, Taylor, Le Seuil, coll. « Combats », 1976, p. 84-116.

48- Sur ce point, cf. *infra*, p. 303-307.

49- Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 12.

50- Lyotard pose comme point de départ de son *Rapport sur le savoir* que la postmodernité est ce qui caractérise les sociétés contemporaines en ce qu'elles seraient devenues « postindustrielles ». Cf. *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 11.

51- Cf. *supra*, p. 213.

52- La logique du supplément, qui est la véritable destinée du matérialisme, mais qui ne peut pas être appréhendée indépendamment d'une histoire matérielle du supplément, modifie radicalement les relations entre les quatre causes – matérielle, formelle, efficiente et finale – qui, devenant transductives, imposent le dépassement du substantialisme aussi bien que du hylémorphisme.

53- Sur ce point, cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 163-164.

54- Sigmund Freud, in « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 63.

55- Cette question fera l'objet principal de *La Technique et le Temps 5. La guerre des esprits*, à paraître.

56- Jean-François Lyotard, *L'Économie libidinale*, Minuit, 1974.

57- La question du désir est certes *toujours* posée par celle de la pulsion *si celle-ci est correctement posée* : la pulsion est la transformation de la dynamique qui se nomme dans le champ animal l'instinct, mais elle n'est pas l'instinct précisément *parce que ses buts peuvent être détournés*, aussi bien comme *perversion polymorphe* que comme *sublimation*. La *régression* pulsionnelle du désir est alors un mode privatif de la libido en tant que *dé liaison* pulsionnelle où échoue la socialisation des pulsions en quoi consiste le désir.

58- J'ai tenté de montrer dans *Mécréance et discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme* pourquoi et comment Marcuse opère lui-même cette confusion.

59- Il est intéressant de lire sous cet angle les remarques qu'Aquilino Morelle a publiées dans un article paru dans *Le Monde* le 8 septembre 2011 sous le titre : « La démondialisation inquiète les partisans d'un libéralisme aux abois. Ce sont des socialistes qui ont imposé le dogme de la société de marché ». Je dirai dans la partie suivante pourquoi la question ne me paraît pas devoir être posée dans les termes d'une « démondialisation », mais d'une « re-mondanisation » et d'une reterritorialisation du « faire-monde » et du « tout-monde ». À cette remarque près, j'adhère très largement aux analyses de Morelle présentant la social-démocratie comme cette gestion de contradictions posées *a priori* comme n'ayant pas d'alternative possible.

60- René Passet, *L'Économique et le Vivant*, op. cit.

61- Sur ces questions, cf. en particulier Christian Fauré « Dataware et infrastructures du cloud computing » dans *Pour en finir avec la décroissance* et le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Métadonnées ».

62- Richard Stallman développa au Massachusetts Institute of Technology ses idées sur le logiciel libre durant les années 1970 puis il y développa le système d'exploitation GNU en 1983.

63- « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle hautement révolutionnaire », Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, Garnier Flammarion, p. 76.

64- Je lui dois la découverte du rôle d'Edward Bernays dans l'évolution consumériste du capitalisme américain. Gorz fut aussi le premier à comprendre l'importance du logiciel libre et à poser autrement la question du travail dans son rapport au savoir. Mais il oublia la question matérielle et erra dans les impasses de l'économie « immatérielle ». Je reviendrai sur ses analyses dans *Veux-tu devenir mon ami ?*, à paraître.

65- Sur la prolétarianisation de la prise de décision, cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 67-93.

66- L'Institut de recherche et d'innovation (Iri) est essentiellement dédié à la conception de ces technologies. Et ces questions constituent le thème central du groupe de travail « Technologies relationnelles » que Christian Fauré anime au sein de l'association de l'association Ars Industrialis (cf. www.arsindustrialis.org/groupe-de-travail-technologies-relationnelles).

67- René Descartes, *Méditations sur la philosophie première*, in *Œuvres philosophiques*,

68- Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 7.

69- Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., p. 77-78.

70- Sur ce point, cf. *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, op. cit., p. 92.

71- « La faim vorace broie ici dent contre dent » écrit Nietzsche dans un fragment d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 330, note 1).

72- Sur cette question, cf. *Pour en finir avec la mécroissance*, chapitre 3, « Pharmacologie des métadonnées », op. cit., p. 87.

73- Je soutiendrai dans la partie suivante que cela suppose de mettre en place une économie de la contribution, fondée sur une recherche contributive, sur la constitution d'une internationale où les universités du monde entier prennent ensemble (et en réseau) leurs responsabilités, et sur un nouveau contrat intergénérationnel combinant ou agençant les nativités technologiques (c'est-à-dire pharmacologiques) dont les générations sont issues – ce qui est la condition de la recherche contributive contemporaine.

74- Cf. Paul Jorion, *Le Capitalisme à l'agonie*, op. cit., p. 80.

75- À cet égard, les universitaires européens auront été particulièrement aveugles ou démissionnaires. Ils n'auront cessé, pour la plupart d'entre eux, de vanter les mérites de l'Europe unie sans porter attention aux traits caractéristiques de son économie politique, qui aura été du point de vue monétaire la plus néolibérale de la planète. Sur ce point en particulier, la naïveté, et parfois la niaiserie, pour ne pas dire la stupidité ou même la bêtise des débats qui se seront tenus en France autour des enjeux du traité de Maastricht, qui sont sidérantes, procèdent des effets des chocs successifs sous la pression desquels l'Union européenne s'est « construite » – cependant que la machine idéologique qui exploite ces effets opèrent à tous les niveaux de la société, aussi bien par les médias de masse que par les *think tanks*, cabinets d'experts, lobbies, etc.

76- Donella Meadows, Dennis Meadows, Jorgen Randers et William Behrens, *The Limits of Growth*, rapport commenté en 1970 par le Club de Rome et rendu public en 1972 (éd. fr. *Halte à la croissance ? Rapport sur les limites de la croissance*, Fayard, 1973).

77- « La notion de *fab lab* (contraction de l'anglais *fabrication laboratory*, “laboratoire de fabrication”, désigne tout type d'atelier composé de machines-outils pilotées par ordinateur et par les nouvelles technologies de l'information [...], pouvant fabriquer rapidement et à la demande des biens de nature variée [...]. Cela inclut les produits ne pouvant être fabriqués à grande échelle (pièces uniques éventuellement). Ces *coopératives du futur* regroupent des informaticiens, des designers et des artistes dans des *hacklabs* » (notice « Fab lab » de Wikipédia, août 2011).

78- *Pour une économie de la contribution*, à paraître.

79- Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, op. cit., p. 107.

80- *Ibid.*

Deuxième partie

L'Université sous condition

Negotia in otio gerimus bene.

Inscription relevée à Amsterdam

par Patrick Crogan.

Chapitre 7

Les nouvelles responsabilités de l'Université

Dans la guerre économique mondiale

49. Formations et déformations de la raison

C'est dans le contexte de la révolution rétentionnelle en cours (qui s'annonce au temps de *La Condition postmoderne*, et qui en constitue le véritable enjeu comme extériorisation *marchande* du savoir) que la question de l'école, que nous avons abordée au premier chapitre, doit être posée à nouveaux frais. Mais ce n'est que par une nouvelle façon de penser *depuis ce contexte* l'université elle-même, où se forment les savoirs que l'école doit transmettre, qu'il est possible de répondre aux questions soulevées par Lyotard à la fin de *La Condition postmoderne* puis dans *L'Inhumain*.

La vocation de l'institution scolaire *dans son ensemble* (au sens de la *skholè* dans son ensemble : de l'école primaire aux écoles doctorales¹) est de former (et, au sein des écoles doctorales, de trans-former) un type d'attention que, de la Grèce antique jusqu'à nous, en passant par la Réforme, la Contre-Réforme, la Révolution française et, en France, la Restauration et la III^e République, c'est-à-dire la laïcisation, on aura nommé d'abord le *logos*, puis la raison.

La raison se forme. Tout être humain est raisonnable, mais sa capacité à raisonner doit être formée². La formation de la raison (*Bildung*) passe par des disciplines³. Les disciplines à travers lesquelles se forme la raison sont en elles-mêmes des écoles de la pensée. Elles sont issues de processus de transindividuation⁴ au sein desquels les expériences de pensée individuelles des chercheurs qui auront jalonné l'histoire de ces disciplines constituent un corps de connaissances partagé et critiqué par une communauté de pairs, et reconnu comme tel.

La raison est la forme attentionnelle issue des processus de transindividuation dont résultent les disciplines rationnelles. De façon générale, une forme attentionnelle est une façon d'articuler des

réentions et des protentions⁵. Les connaissances issues de l'héritage en quoi consiste une discipline du *logos* – tel que ce *logos* se forme dans les esprits potentiellement rationnels auxquels l'école s'adresse, du niveau élémentaire jusqu'au niveau doctoral où il se transforme – sont de telles réentions. Et les nouvelles connaissances qu'une discipline recherche et vise à travers ses chercheurs (dans ses écoles doctorales) sont des protentions – qu'il est possible de projeter à partir de ces réentions.

L'attention est toujours à la fois psychique et collective : être attentif signifie à la fois être *concentré* et être *attentionné*. En cela, la formation scolaire de l'attention est aussi ce qui consiste à éduquer les élèves (à les élever) dans le sens de les rendre civils, c'est-à-dire prévenants à l'égard d'autrui et *capables de prendre soin* – de soi-même et de ce qui *est à soi, comme* de ce qui *n'est pas soi* et de ce qui *n'est pas à soi*.

Or nous vivons à l'époque de ce que l'on appelle désormais et paradoxalement *l'économie de l'attention* – paradoxalement, parce que cette époque est aussi et surtout celle de la *dissipation* et de la *destruction* de l'attention : c'est l'époque d'une *déséconomie de l'attention*.

50. Attention et pensée. La guerre contre l'école et la tâche de l'université

Il résulte de la déséconomie de l'attention que, à l'école, il devient de plus en plus difficile de solliciter l'attention des élèves – attention qui semble être exclusivement captée et épuisée par un appareillage industriel essentiellement conçu à cette fin, et que l'on nomme donc précisément l'« économie de l'attention ».

Toute question concernant l'université, son passé, son présent et son avenir ne peut que repasser par et poser à nouveaux frais et dans ce nouveau contexte la question de *savoir ce que signifie penser*. Penser, c'est participer à la production d'une forme attentionnelle et la transmettre, voire *inventer* une forme attentionnelle. Ce qu'il nous faut penser cependant, de nos jours, et qui est un trait spécifique de notre époque, tient au fait que l'attention est devenue le principal enjeu d'une guerre économique mondiale, d'une violence inouïe (je vais y revenir), et qui est aussi une guerre faite à l'école, contre l'école en tant qu'elle est avant tout une lutte contre la destruction de l'attention et contre les esprits en général tels qu'ils sont capables de raisonner.

La question de l'attention que l'école doit former concerne cependant aussi et *d'abord* l'université. Ce n'est pas une simple

question de pédagogie ou de psychopathologie scolaire dans les sociétés hyperindustrielles : c'est d'une façon générale la question de la pensée *rationnelle* comme *forme attentionnelle spécifique*. Et c'est de nos jours la question d'une *transformation des savoirs* par les technologies analogiques et numériques – qui sont les *pharmaka* et les *hypomnémata*⁶ de notre temps.

Avant de développer ce point, je dois ajouter que l'on ne peut pas poser de façon *crédible* la question de l'avenir de l'université sans poser *en premier lieu* la question de *l'avenir des enfants et de la jeunesse de demain*. S'il est évident, pour les « académiques », les professeurs d'université – les « fonctionnaires de l'humanité », comme disait Husserl⁷ –, que la fonction de l'université et de ses *professeurs* est avant tout de « faire profession de la vérité », comme l'écrit Jacques Derrida⁸, pour le commun des mortels, pour ceux qui *ne sont pas* des « professionnels de la profession », – des professeurs –, la fonction première de l'université est de *former la jeunesse*.

Je pose moi-même en principe et en *préalable* que la fonction de « professer la vérité⁹ » est *définatoire* de l'université ; mais je pose en même temps que *la question de la vérité aujourd'hui ne peut pas ne pas être de part en part conditionnée par la question de savoir comment et pourquoi il est encore possible de sauver la jeunesse* – c'est évidemment possible, je le crois, je fais partie de ceux qui l'affirment et pensent qu'il n'est jamais trop tard en rien, et je crois à la performativité¹⁰ de cette affirmation, ce qu'il faudrait confronter à la question de la volonté¹¹ –, et plus précisément, *comment et pourquoi il est encore possible de sauver l'enfance, et même la petite enfance*.

51. Salut et pharmacologie des générations. À propos de la **décadence**

Si la philosophie vient *toujours trop tard*, il n'est pourtant *jamais trop tard*. Les questions du retard et de l'avance (c'est-à-dire de la rétention et de la protention) doivent être abordées du point de vue du double redoublement épokhal déjà évoqué en référence à *la stratégie du choc*, et sur lequel je reviendrai beaucoup plus en détail au chapitre 8.

J'emploie ce mot si chargé, « sauver » (l'enfance et même la petite enfance) – et j'affirme l'*impérativité* de ce *salut* –, de manière délibérée et réfléchie, quoique sans doute de manière *pas encore assez* réfléchie, pour insister sur le contexte *absolument dramatique* qui constitue *une menace extrême pesant sur l'enfance, sur la jeunesse et, plus généralement, sur les rapports intergénérationnels*.

Le devenir du *pharmakon* contemporain est mis au service d'une

exploitation industrielle et systématique de l'attention à travers les psychotechnologies de captation de l'attention qui viennent littéralement *ruiner* la possibilité même d'une quelconque *formation* de l'attention. Cette situation d'une gravité sans précédent est mondiale. Et l'on peut craindre que s'y amorce le processus de ce qu'il ne faut pas hésiter à appeler une décadence – comme il en est tant arrivé dans l'histoire, de façons très variées et chaque fois singulières : chutes des empires, destruction du christianisme par lui-même – qui fut à l'origine de la Réforme et des guerres de religion –, Révolution française mettant un terme à l'Ancien Régime qui avait engendré à la fois les salons de Louis XV et les Lumières, etc.

Ces processus-là, il y en a toujours eu : ils jalonnent précisément ce que l'on appelle l'Histoire. Et le but déclaré de Polanyi dans *La Grande Transformation* est de

repérer le mécanisme institutionnel de la décadence d'une civilisation¹².

Nier la décadence ou la possibilité de la décadence, c'est nier la possibilité même de l'histoire et du temps. Il y a toujours eu des processus de décadence, et il y en aura encore – du moins *je l'espère*, s'il est vrai que la décadence est porteuse d'*autre chose* que des monstres et immondices qu'elle enfante toujours aussi, et dont il faut bien un jour *crever l'abcès*.

Mais, jusqu'à présent, les processus de décadence d'une société étaient très souvent relevés par des *apports extérieurs*, par des *différences de régimes externes* qui facilitaient considérablement les transformations internes. Ainsi, sans doute, du rôle de l'Angleterre et de son régime parlementaire dans la genèse de la Révolution française. Il faudrait multiplier les exemples.

La décadence s'exprimant en premier lieu à travers la corruption – au sens d'Aristote : au sens où il y a du corruptible dès qu'il y a de la génération et où, tous autant que nous sommes, nous sommes *intrinsèquement* corruptibles –, *la corruption des capacités attentionnelles de la jeunesse et de l'enfance par des moyens industriels colossaux est la question fondamentale par rapport à laquelle l'impératif de « faire profession de la vérité » doit être totalement réélaborée*, et, en particulier, sous l'angle de la question des conditions de *formation* d'une *expérience de la vérité*, c'est-à-dire des conditions d'une *formation de l'attention rationnelle*, en tant qu'« attention profonde » (*deep attention*¹³) formée selon les canons académiques tels que Platon les aura élaborés.

Les formes attentionnelles contemporaines sont radicalement transformées par les rétentions tertiaires contemporaines, c'est-à-dire, en l'occurrence, par les technologies analogiques et numériques.

Cette *trans*-formation des formes attentionnelles pose la question d'une transformation radicale de l'université, elle-même capable de *reconstituer* le champ au sein duquel l'avenir de l'université pourrait s'ouvrir à nouveau, c'est-à-dire être *projeté*. Cela suppose cependant que soit examinée la condition pharmacologique de l'université en général – et, à travers elle, la condition pharmacologique de l'universel.

De façon plus générale encore, ce que je nomme ici la condition pharmacologique conditionne la *forme de vie technique* que Canguilhem tente de penser, et qui est celle de « l'étant que nous sommes nous-mêmes¹⁴ ». Au sortir de la Première Guerre mondiale, la condition pharmacologique de la vie de l'esprit se donne à penser *comme telle* dans « La crise de l'esprit » de Paul Valéry, et comme crise de la pensée qui universalise, c'est-à-dire comme crise de l'idée même de l'université, discours dont je rappelle deux phrases fameuses, mais qui n'ont peut-être pas encore été *véritablement* lues, analysées et méditées¹⁵ :

Nous autres, civilisations, savons désormais que nous sommes mortelles¹⁶.

Tant d'horreurs n'auraient pas été possibles sans tant de vertus. Il a fallu, sans doute, beaucoup de science pour tuer tant d'hommes, dissiper tant de biens, anéantir tant de villes en si peu de temps ; mais il a fallu non moins de qualités morales. Savoir et Devoir, vous êtes donc suspects¹⁷.

Ce discours, qui reviendra en 1939 comme la question de la « valeur esprit¹⁸ », de la baisse de cette valeur et de son économie politique, inaugure une toute nouvelle question de l'université, c'est-à-dire une nouvelle question de l'universel qui rompt avec celles qui, à Bologne, à la Sorbonne, à Oxford, à Cambridge et à Berlin, en passant par les Académies royales de France et d'Angleterre et par Harvard, configurèrent les axiomes académiques¹⁹.

Il aura cependant fallu près d'un siècle pour que cette *nouvelle question de l'universel* (à propos duquel Deleuze dira qu'il se socialise *avant tout par l'universalisation du marché*) et de l'université (dont 1968, *vingt-neuf ans seulement* après la *seconde alerte* de Valéry, ne sera peut-être qu'une vague secousse, entre deux cataclysmes) parvienne à se présenter à travers ce qui constitue peut-être la plus grande calamité de notre temps.

Que la question rétionnelle émerge en tant que telle dans l'université, c'est ce dont je crois que témoigne le *Manifeste des digital humanities* rédigé au mois de mai 2010 au cours d'une « non-conférence » organisée par dix-neuf laboratoires, l'École des hautes études en sciences sociales et l'université de Provence, et qui commence ainsi :

Le tournant numérique pris par la société modifie et interroge les conditions de production et de diffusion des savoirs²⁰.

Signalons également un séminaire sur ce sujet qui se tient depuis cette année au Collège international de philosophie, animé par Éric Guichard.

53. La condition de possibilité pharmacologique du raisonnement apodictique

L'université ne peut *travailler* que sous *condition pharmacologique* – et il nous faudra tout à l'heure examiner rapidement les rapports entre *ergologie* et *pharmacologie* universitaires, entre travail et instruments de travail, c'est-à-dire entre ces *pharmaka* que sont les dispositifs techniques en général, d'une part, et, ces thérapeutiques, d'autre part, que sont les métiers et les professions en général, et que devrait être en général le travail, et le travail universitaire en particulier.

L'université ne peut travailler que sous condition pharmacologique parce que le processus d'élaboration et de transmission des savoirs rationnels – c'est-à-dire *forgés dans l'expérience et la possibilité du raisonnement apodictique*, formés selon le *canon géométrique*²¹ – est surdéterminé par des *réentions tertiaires*.

Le processus d'élaboration et de transmission des savoirs rationnels est toujours et d'abord celui d'une conscience – par exemple : celle du protogéomètre. Cette conscience est avant tout constituée et tramée par des réentions, des souvenirs – par exemple, ceux dont Diotima parle dans *Le Banquet* :

Nos connaissances tantôt naissent, tantôt périssent en nous, et nous ne sommes jamais identiques à nous-mêmes à cet égard. Et même chaque connaissance isolée est sujette à ce changement. [...] La réflexion [*mélète*, ce que l'on pourrait et que peut-être on devrait plutôt traduire par *discipline*], en suscitant un souvenir nouveau à la place de celui qui s'en va, maintient la connaissance, de façon qu'elle paraît être toujours la même²².

En 1901, dans le sixième paragraphe de la *Cinquième recherche logique*²³, Husserl fait de ces souvenirs un thème explicite et crucial en

posant que la conscience est un flux qui ne cesse d'enchaîner des rétentions. En 1904, dans le cours sur le temps qui sera publié en 1928²⁴, il examine les conditions phénoménologiques de cet enchaînement. Il montre alors qu'il faut distinguer ce qu'il nomme la rétention *primaire* de la rétention *secondaire*, c'est-à-dire du souvenir à proprement parler.

La rétention primaire est ce qui constitue la trame temporelle de toute perception en tant qu'elle dure : en tant que, retenant en elle sa propre durée, elle s'enrichit ainsi de son contenu perceptif (dans la visée du *noyau éidétique* qui *organise une projection de protentions* à partir de ces rétentions) ; tandis que la rétention secondaire est ce que produit la mémoire (à partir des rétentions primaires) et comme fruit de l'imagination.

J'ai introduit la notion de rétention *tertiaire* pour désigner les rétentions artificielles que constituent les mnémotechniques en général, et qui, que ce soit comme matériaux façonnés par les instruments de travail du marbre ou comme instruments de mesure des surfaces cultivées ou bâties²⁵ ou comme écriture *grammatisant le flux dianoétique et temporel de la conscience*²⁶ passant ainsi de l'idéation à l'idéalisation, constituent pour Husserl la *condition* de la géométrie²⁷ – c'est-à-dire, tout aussi bien, de la pensée rationnelle.

Une telle condition est pharmacologique, s'il est vrai que l'écriture – mais aussi toute technique – est un *pharmakon*.

L'introduction de la mnémotechnique au cœur de la rationalité géométrique par Husserl, et comme sa condition de possibilité métémpirique²⁸, sinon transcendante ou « quasi transcendante », se produit en 1936, à l'époque où il écrit *La Crise des sciences européennes*²⁹. Or, c'est un véritable *coup de théâtre* : trente-cinq ans après les *Recherches logiques*, deux ans avant sa mort, Husserl accorde un statut « phénoménologique » à la rétention tertiaire qu'il reléguait jusqu'alors dans la sphère du monde constitué (constitué par la conscience définie comme transcendante, c'est-à-dire constituante) et de l'empirisme typique de ce qu'il nommait l'attitude naturelle.

Il faut cependant mettre entre guillemets l'épithète « phénoménologique » pour qualifier ce nouveau statut accordé à la rétention tertiaire : avec elle, qui devient ici constituante *de la raison*, ce sont les principes fondamentaux de la phénoménologie qui sont mis en cause.

54. La révolution contemporaine des rétentions tertiaires analogiques et numériques

La rétention tertiaire, dont l'écriture alphabétique est une occurrence, a une histoire longue et complexe, surdéterminée par un processus de grammatisation³⁰ qui traverse de part en part l'histoire de l'université et qui, au début du XXI^e siècle, non seulement vient au premier plan, mais constitue *la question fondamentale de l'artefact telle qu'elle conditionne métempiriquement toutes les autres questions académiques*.

Nous vivons depuis une vingtaine d'années une intense révolution des rétentions tertiaires, d'une ampleur inconnue, sans aucun doute plus bouleversante encore que celle qui aboutit, avec l'apparition de l'imprimerie à la Renaissance, à la Réforme et à la République des lettres : elle modifie la totalité de nos environnements quotidiens, tout autant que les conditions d'élaboration et de transmission des savoirs. Elle change les façons que la vie a de se reproduire et ouvre la possibilité d'une mécanique quantique appliquée au développement de nanomachines³¹. Les *digital humanities*, *software studies*, *Web sciences*, *digital studies*, le *philosophical engineering*, etc., sont des tentatives pour appréhender cet état de fait.

L'université est sous condition pharmacologique dans cette mesure qui est aussi la démesure qui frappait déjà non seulement Valéry, mais également Freud et Husserl à l'époque même où celui-ci prononça sa conférence sur l'origine de la géométrie. Cependant, l'université doit de nos jours se repenser en totalité dans la prise en considération d'un contexte pharmacologique spécifique dont ni Valéry ni Freud ni Husserl ne purent imaginer les conséquences que nous connaissons, et qui a été engendré par l'apparition :

- d'une part, des *technologies analogiques*, qui, à partir d'instruments d'observation scientifique tels le phonautographe, qui précède le phonographe, et la chronophotographie, dont proviennent aussi bien le cinéma que les méthodes d'organisation scientifique du travail énoncées par Frederick Taylor, et qui conduiront au travail à la chaîne, ont radicalement transformé l'espace et le temps des sociétés industrielles ;

- d'autre part, des *technologies numériques*, qui, depuis le recensement de 1886 avec lequel l'industrie de la mécanographie apparaît aux États-Unis, jusqu'à la définition des protocoles TCP-IP et HTTP ainsi que du langage HTML, qui rendent possible le Web, en passant par l'informatique scientifique et l'informatique de gestion, ont totalement bouleversé la vie économique, la vie politique et la vie sociale en général.

Les technologies numériques sont le dernier stade de l'écriture alphabétique augmentée des signes du système décimal. Électronique,

transcodée selon la norme ASCII en données binaires, l'écriture alphanumérique peut être soumise aux règles et algorithmes d'une algèbre d'opérations booléennes effectuant des calculs et traitements à la vitesse de la lumière.

Tout cela procède d'un devenir de la rétention tertiaire qui permet, avec l'analogique, une *extériorisation des fonctions mentales de perception et d'imagination*, puis, avec le numérique, une *extériorisation des fonctions mentales d'intellection et d'opérations logiques en tout genre*, et qui pose en cela la question de la *prolétarianisation de l'esprit* dont Platon, dès le début du IV^e siècle, fera l'enjeu crucial de la philosophie – défi face auquel il fonda l'Académie.

55. Apprendre à vivre et enseigner dans l'extériorisation technique

L'enseignement est la première question que pose la philosophie – tout d'abord en tant que telle, dans le premier dialogue connu de Platon, *Hippias Mineur*, puis dans *Ménon*, comme question de savoir si la vertu *peut ou ne peut pas s'enseigner*³². Cette question n'est pas simplement théorique : elle est pratique, politique et institutionnelle.

La philosophie repose sur un *refoulement* et un processus de *dénégation* qui affecte non seulement la rétention tertiaire littérale, mais la technique en général³³ : la philosophie naissante ne veut pas entendre parler de la technicité du *logos* autrement que sur un mode péjoratif, notamment comme rhétorique, tout en pratiquant celle-ci, et cette dénégarion concerne aussi la technicité des modes de vie noétiques, de cet *apprendre à vivre* qu'est l'existence noétique et qui suppose *épimeleia*, *tekhnè tou biou*, *mélètè* et techniques de soi au sens de Michel Foucault qu'inspire Pierre Hadot³⁴.

S'il faut apprendre à vivre, c'est bien parce que la vie noétique *qui doit être formée* est technique *de part en part*³⁵.

Cependant, la question de l'enseignement qui est à l'origine même de la philosophie conduit à la fondation de l'Académie par laquelle et au sein de laquelle, sur la base – aujourd'hui en ruine – dont ces dénégations entendaient constituer le fondement, et que l'on aura appelée la « métaphysique », il s'agit d'établir une thérapeutique visant à lutter contre les effets empoisonnants du *pharmakon* qu'est l'écriture, mais en la pratiquant comme rétention tertiaire littérale de façon *curative*, c'est-à-dire *sous l'autorité d'une discipline* (mélètè) *qui en constitue en quelque sorte une prescription thérapeutique*.

La philosophie se définit alors comme « médecine de l'âme ». Celle-

ci prescrit des modes et méthodes noétiques qui préfigurent les champs disciplinaires académiques dont nous-mêmes héritons pour partie. En son caractère inaugural, la question philosophique de l'enseignement se présente comme une crise de l'enseignement dans un contexte où les sophistes, qui sont alors les enseignants, usent et mésusent du *pharmakon* qu'est la rétention tertiaire littérale – l'écriture – qui *prolétarise* l'âme, dit Socrate. C'est ainsi que j'ai proposé d'interpréter *Phèdre* dans *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*³⁶.

En extériorisant la mémoire, qui trame la vie de l'âme noétique (ce que redira donc Husserl en 1901) et qui, comme capacité anamnésique et dialogique en ce sens, relie la *psychè* à son origine d'*avant* la chute dans son corps – l'anamnèse permettant à l'âme de retrouver ses ailes³⁷ dans le dialogue lorsque, étant *vrai*, il « donne des ailes » aux locuteurs (à leur âme) et leur permet de remonter ainsi, avant leur chute, dans la mortalité³⁸ –, l'écriture, comme *hypomnésis* technique, menace de court-circuiter cette mémoire vivante qu'est l'*anamnésis* : elle menace de venir *atrophier* cette anamnèse qui constitue l'esprit dans la mémoire pour autant qu'elle est vive (et que l'on pourrait nommer l'*esprit de mémoire* comme lorsque l'on parle de l'*esprit de vin* pour désigner l'alcool, ou de l'*esprit de sel* pour désigner l'acide chlorhydrique).

L'écriture est cependant aussi ce qui permet que la mémoire psychique, telle qu'elle est *originellement* frappée d'une *finitude rétentionnelle* (l'expression est de Derrida), parce qu'elle est la mémoire d'un corps qui est mortel et qui ne cesse de mourir (c'est-à-dire de vieillir) dès ses premiers instants, supplée ce défaut d'origine – dont l'écriture est en cela le supplément.

Et si ce supplément supplant la finitude est aussi un surcroît de finitude, et comme une hyperfinitude – ce dont on s'aperçoit lorsqu'une bibliothèque brûle, où lorsqu'on détruit par inadvertance un fichier numérique sur son ordinateur –, cette hyperfinitude nous donne par là même à faire l'expérience et de la valeur *inestimable* de cette extériorisation, et de son coût tout aussi inestimable, valeur et coût qui excèdent son prix.

Tout cela nous met face à l'évidence qu'il faut prendre soin de cette *pharmacologie*, la protéger tout autant que s'en protéger, l'écriture étant une béquille de l'entendement constitutive de cet entendement même³⁹. Car si ce supplément rétentionnel constitue, notamment comme écriture alphabétique, un *supplément de finitude*, c'est aussi et surtout un *supplément infinitisant* : il ouvre la *possibilité d'infinitiser*, il est la condition du *pouvoir d'infinitiser* et du *savoir infinitiser* qui

forment la base de tout savoir noétique. Il rend ainsi possible l'ouverture de ce *nous infini* des géomètres qui constitue et fonde l'universel en propre – il est à l'*origine* de la géométrie, et comme son défaut en quelque sorte infini, mais qu'il *faut*.

56. Savoirs et désindividuations : le destin pharmacologique

Cette question pharmacologique est celle de Marx et Engels dès le *Manifeste du parti communiste*, où déjà ils posent que l'extériorisation des gestes du travail dans la machine-outil conduit à la prolétarianisation des ouvriers parce qu'elle court-circuite leurs savoirs – et cette thématique sera analysée en profondeur dans les *Fondements pour une critique de l'économie politique*.

La question est ici celle du circuit sur lequel s'inscrit et que trace, trame, tisse et poursuit tout savoir en tant qu'il est toujours, d'une manière ou d'une autre, la rétention cumulative d'une expérience, qu'elle soit « manuelle » ou « intellectuelle » – et je considère, comme Galilée, ou comme Brecht interprétant Galilée, que cette différence est des plus contestables⁴⁰.

Quelles que soient ses formes, le court-circuit prolétarisant un « sachant⁴¹ » par l'extériorisation d'un savoir est ce que Simondon a analysé comme un processus de désindividuation tout en posant que l'individuation est cependant ce qui *suppose* cette pharmacologie, s'il est vrai que la technicité en général est pharmacologique, et s'il est vrai que le transindividuel, c'est-à-dire la signification sous toutes ses formes, est le fruit de cette extériorisation technique des traces d'individuation, c'est-à-dire : ce qui est rendu possible par les rétentions tertiaires en général.

Tel est le *destin pharmacologique* : en tant que poursuite du processus d'hominisation comme extériorisation⁴², il peut toujours venir *désindividualiser* et en cela *détisser* ce qu'il aura permis d'individualiser et de tramer comme *motifs* de la raison (*raisons* de la raison). Cet état *de fait*, qui constitue la condition pharmacologique en général, ouvre cependant la possibilité d'un état *de droit* à travers diverses thérapeutiques de cette condition, en quoi consistent les disciplines sous toutes leurs formes. Ce passage du *fait pharmacologique* au *droit thérapeutique* est ce qui doit faire l'objet d'une *pharmacologie positive* – et non seulement d'une déconstruction de la logique du supplément à l'œuvre dans la dénégation en quoi aura consisté la « métaphysique ».

La pharmacologie positive – qui *suppose* la déconstruction pharmacologique des oppositions qui sont au fondement des institutions de la raison – doit devenir *la tâche primordiale de*

l'université de demain et le nouveau contexte académique de la vie scolaire.

Elle suppose cependant aussi un processus de *désintoxication*, c'est-à-dire de *lutte contre les désapprentissages et les désindividuations* qu'aura engendrés l'appropriation hégémonique des rétentions tertiaires analogiques et numériques par une sphère économique et industrielle qui, ayant perdu toute mesure, a installé un sentiment apocalyptique planétaire où le caractère pharmacologique de toute technique et de toute science est devenu pour chacun une *évidence*⁴³.

57. La vérité comme *criterium* d'individuation sociale

Ce que Simondon nomme le transindividuel est le fruit d'un processus de transindividuation : un tel processus se produit lorsque les individus psychiques non seulement se co-individuent – par exemple : en discutant comme nous le faisons tous les jours –, mais *métastabilisent*⁴⁴ du transindividuel qui *fonde* une individuation collective – par exemple : celle de la géométrie formant le *nous* infini des géomètres. Ils mettent alors en œuvre un *critère de sélection rétentionnelle*, et donc de *production de protentions*, qui, dans le cas de la forme attentionnelle qu'est le *logos*, se nomme un critère de *vérité* (toujours spécifié par des règles disciplinaires).

Un individu psychique est ce qu'engendre un constant processus d'individuation, c'est-à-dire une constante trans-formation – comme le dit Diotima. Ce flux psychique et somatique ne s'individue cependant qu'en participant à une individuation collective : l'individuation psychique n'est accomplie que pour autant qu'elle s'inscrit sur ou dans les circuits d'une individuation qui fait monde et fait corps, s'il est vrai que le monde ne fait-monde – ne « mondanéise » – que s'il est un faire-corps social.

Platon pose qu'une *véritable* co-individuation est un processus dialectique (ou dialogique) où ceux qui se co-individuent ne s'individuent *ensemble* que pour autant que *chacun* s'individue *par lui-même* – non pas de façon purement autonome, puisqu'il a besoin de son interlocuteur pour s'individuer (la pensée étant un dialogue dianoétique dérivé de cette situation initiale), mais anamnésiquement, ce qui signifie : *en reparcourant tout le circuit sur lequel son individuation vient s'inscrire*, et qu'elle *poursuit* – tel l'esclave de Ménon accouché par Socrate⁴⁵.

C'est ainsi que se trame le savoir qui s'enseigne à partir de l'expérience géométrique de l'universel. Et c'est pourquoi l'expérience géométrique fonde tous les savoirs de l'université : on ne peut pas accéder à l'Académie sans avoir connu cette *expérience*, qui est en cela

une propédeutique. Idéalement, un savoir qui peut s'enseigner à l'université – et, à partir d'elle en tant qu'elle forme des maîtres, à l'école – est un savoir universalisable *parce qu'il en appelle toujours plus ou moins à cette expérience anamnésique*⁴⁶ où celui qui apprend reconstitue à partir de lui-même, et en tant que sujet affectable par l'expérience géométrique de l'universel, *tout* le circuit où il se trouve parvenu dans l'histoire du savoir qui devient ainsi *son* histoire en tant qu'« Histoire universelle ». Un savoir qui ne sait pas exhumer une telle *nécessité* de son histoire *n'est pas* un savoir académique (cela ne signifie pas qu'il n'est pas un savoir : cela signifie qu'une institution académique *ne peut pas* l'enseigner).

Un savoir académique n'a pas de fin : il n'y a pas de dernier mot, ni en géométrie, ni en philosophie, ni en littérature, ni en histoire, etc. Organisé en disciplines, ce savoir se trame comme frayages – et écritures – de circuits, pour autant que viser cette fin jamais atteinte, cette protention infinie, c'est toujours en quelque façon retourner à l'origine oubliée de la chaîne de rétentions en quoi il consiste comme accumulation et formalisation d'expériences : c'est toujours tenter de *reprendre en vue l'ensemble du parcours* et de le *refonder* en le *reparcourant* comme la *nécessité* qui s'y est établie en tant que transindividuation du savoir, où *l'individuation psychique de chaque savant* s'est trans-formée en *l'individuation idéale de sa discipline*.

58. Pharmacologie des idées

La fin jamais atteinte d'un savoir universel est son *moteur* qui reste *toujours à venir* – motricité qui n'est pas tant le sujet de Platon que d'Aristote, visant l'objet de toutes les contemplations (*theoria*) qu'est le *theos* (ce qui signifie aussi dieu – qui désigne chez Aristote ni plus ni moins que ce qui est *universellement désirable* et en cela objet de *toutes* les contemplations, de *toutes* les théories, c'est-à-dire de *toutes les attentions rationnelles*).

Ce « premier moteur » (c'est-à-dire *l'objet caché derrière tout objet du désir* que Freud puis Lacan nomment *das Ding*⁴⁷) ouvre la question du caractère *infiniment protentionnel* de tels circuits de savoirs fondés sur des *eidè*. La visée des *eidè* fonde les objets idéaux que toute université héberge à travers ses disciplines et facultés, et qu'elle protège et entretient comme les objets d'un désir de savoir lui-même universel – *l'horreur académique* étant le moment de la désidéalisation où le savoir devient insipide, c'est-à-dire dangereux.

Les rétentions tertiaires sont des réalités *techniques* qui *évoluent*, et l'individuation psychique *ne cesse de se défonctionnaliser et de se*

refonctionnaliser en conséquence sur le plan hypomnésique⁴⁸ – et de se trans-former à travers les agencements mnésiques nouveaux qui en résultent, et en quoi consistent sa conscience et son inconscient, pour autant que les connexions synaptiques où se métastabilisent des apprentissages sont des *intériorisations de connexions hypomnésiques*⁴⁹ diversement opérées par l'intellect et par les affects en tant qu'ils manipulent des symboles en tout genre, et *toujours en passant par la main* (raison pour laquelle je me dis galiléen/brechtien⁵⁰).

Confronté aux tensions qu'engendre ce devenir rétentionnel, Socrate pose que ces enseignants que sont les sophistes abusent du *pharmakon* qu'est la rétention tertiaire littérale en se dispensant avec elle de *faire de la transmission du savoir le moment de sa réélaboration* : ils ne font pas *refaire* l'expérience de ce que Husserl appelle les intuitions originaires. Et ils *prolétarisent* ainsi ceux qu'ils prétendent former – ce qui signifie qu'ils les dé-forment.

Un usage *trans-formateur* de la rétention tertiaire littérale, c'est-à-dire *individuant un circuit de transindividuation rationnel*, pratique au contraire la rétention tertiaire en vue de *plastifier les rétentions secondaires de l'apprenant*, et par là de le faire accéder à des rétentions primaires qui le mettent face à une évidence qui se présente comme l'expérience de l'universel lui-même (de la protention infinie en quoi il *consiste*).

Une discipline comme la géométrie du protogéomètre imaginé par Husserl est une telle pratique – qui conduit dans le langage de Husserl au dégagement d'un *corrélât éidétique*⁵¹, ou *noème*⁵², mais qui ne peut se présenter, à partir de *L'Origine de la géométrie*, que dans une expérience noético-rétentionnelle à trois couches de rétentions primaires, secondaires et tertiaires qui deviennent inséparables.

Quelles conséquences tirer de ces analyses pour ce qui concerne la condition universitaire et ses soubassements ou prolongements en matière d'éducation à tous les degrés, tout aussi bien d'ailleurs qu'en dehors de la sphère académique ?

59. Organologie des savoirs

J'ai soutenu en m'appuyant sur Léon Robin que l'Académie de Platon est une « machine à écrire⁵³ » : une machine à produire des rétentions tertiaires et à *inscrire dans les appareils psychiques et les mémoires des académiciens* les conséquences de leurs dialogues sous forme de circuits longs de transindividuation qui passent inévitablement par l'écriture – et qui nous donnent les *Dialogues* aussi bien que les *Lettres à Lucilius*. Platon pratique l'écriture, et cette

pratique est essentielle à la vie de l'Académie.

Un savoir, quel qu'il soit, quelle que soit la discipline en quoi il consiste, à travers laquelle il se constitue comme un corps de règles, est toujours une pharmacologie mise en œuvre par une thérapeutique qui prend soin de la rétention tertiaire qu'est le *pharmakon*, en tant qu'il peut court-circuiter le savoir ou au contraire l'intensifier pour produire des circuits de transindividuation infiniment longs – c'est ce que signifie l'infinité du *nous* géométrique husserlien.

Un circuit long de transindividuation n'est pas simplement *long* : il est *absolument* long ; je dois être enclin à remonter (comme un saumon⁵⁴) aux intuitions originaires et à me projeter dans l'infinité des protentions de la science pour que la discipline se constitue comme une discipline académique, c'est-à-dire universelle, et scientifique en ce sens-là – alors même que ce penchant épistémique rationnel, cette forme attentionnelle, qui n'est rationnelle qu'en ceci qu'elle tente d'unifier le divers de l'expérience accumulée par la discipline sous les concepts d'une théorie qui théorise sa nécessité, ce penchant épistémique n'accède *jamais* à sa *pure* satisfaction : le savoir n'est infini et rationnel que parce qu'il *fait* défaut, et parce qu'il est le savoir de la *nécessité* de ce *défaut* (à travers le défaut qui affecte toujours comme sa limite telle ou telle théorie scientifique ou philosophique).

À mesure que l'histoire des savoirs s'inscrit, s'écrit, s'extériorise et se tertiarise – y compris dans ces dispositifs techniques variés où surgit bientôt la lunette de Galilée, mais dont la série commence avec les tatouages, abaqes, bouliers, etc., relayant les doigts sur lesquels on compte et qui sont ainsi pris comme matériaux d'une technique du corps déjà digitale en ce sens, qui est aussi et d'emblée une technique de l'esprit –, s'opère une évolution des processus rétentionnels tertiaires aussi bien que secondaires et primaires qui ouvre la question d'une *organologie des savoirs*.

Cette organologie est constituée par *des ensembles d'instruments équipant et perfectionnant des organes de perception* – ainsi du microscope et du télescope – aussi bien que par *des augmentations instrumentales des capacités de l'entendement*, les uns et les autres organes artificiels s'agençant et participant de concert à la *grammatisation du système nerveux*.

L'entendement s'en trouve grammatisé de nos jours à un point tel qu'il est en mesure de *déléguer ses fonctions à ses instruments, appareils et machines sans plus aucun pouvoir régulateur de la raison, c'est-à-dire sans pouvoir d'idéaliser ni donc de théoriser*. C'est ce qui a conduit à ce que Derrida a pu appeler le « *pharmakon* absolu⁵⁵ », dont j'ai tenté de

montrer qu'il conduit à la prolétarianisation de la fonction politique elle-même – autrement dit : à sa pure et simple destruction.

60. Phénoménotechniques de la rationalisation

La raison elle-même n'est pas extériorisable. Elle est en revanche et depuis toujours *la raison intériorisée de l'extériorisation*. Et elle l'est comme *désir capable d'infiniter ses objets* qui sont ceux de la sublimation.

L'extériorisation stérilisante (sans intériorisation) de l'entendement est ce qu'Adorno et Horkheimer, puis Marcuse et enfin Habermas, décrivent, une quarantaine d'années après Weber, comme un *processus de rationalisation facteur d'irrationalité*. Mais ils n'analysent pas correctement, selon moi, la causalité *historico-pharmacologique* qui y est à l'œuvre.

Il nous faudra nous attarder bientôt sur l'apparition du nouveau type de dispositif rétionnel qui est à l'origine de la rationalisation décrite par Weber, et qui se constitue tout d'abord avec l'écriture imprimée, et analyser les nouveaux régimes d'élaboration et de transmission des savoirs qui adviennent avec la Réforme et la Contre-Réforme – nous allons pour cela revenir sur les travaux qu'Elizabeth Eisenstein⁵⁶ a consacrés à ces questions.

Comme l'imprimé, les technologies analogiques et numériques, auxquelles il faut ajouter les machines-outils qui modifient et grammatisent le comportement moteur et les boucles sensorimotrices des producteurs, sont des rétions tertiaires. Elles forment des couches rétionnelles tertiaires qui, comme *spatialisation de la durée et du temps qui font la vie*, affectent fondamentalement et sous toutes ses formes la vie du corps et de l'esprit – c'est-à-dire la vie du corps social, et notamment en tant que vie de l'esprit scientifique.

Il faudrait ici repasser par Bachelard et Canguilhem, et se souvenir que ces questions ne sont pas nouvelles – cinq ans avant *L'Origine de la géométrie*, Bachelard pose la question d'une phénoménotechnique⁵⁷. Dans quelle mesure un dialogue entre Bachelard et la phénoménologie reste-t-il possible, nécessaire et actuel sous cet angle ? Il faudrait aussi revenir vers Valéry et Foucault (sur les questions d'*épistémè*, de documentation, d'économie, etc.).

De nos jours se produit une transition de phase⁵⁸, à l'intérieur de laquelle un seuil critique, voire *hypercritique* – mais que je ne dirai pas « plus que critique⁵⁹ », car je n'ai jamais compris ce que cette expression signifiait pour Derrida –, est en train d'être franchi, depuis

lequel la question du caractère pharmacologique de l'académie devient irréductible, inévitable, et vient ainsi nécessairement au cœur même de la question de l'université, de son organisation, de ses finalités, de ses programmes de recherche, de ses rapports avec le monde extra-universitaire, et en particulier économique et industriel, de son rapport à sa propre histoire, en particulier sous l'angle de la grammatisation et de ses enjeux organologiques et pharmacologiques, des configurations des matériaux rétentionnels sur lesquels l'université s'est toujours appuyée, qui ont toujours étayé ses constructions universelles, et des nouvelles protentions qui s'y ouvrent comme la projection même de son avenir éclaté dans et par le kaléidoscope de ses disciplines.

61. L'extrême désenchantement, l'anti-savoir et la paix de l'esprit

Tout cela se produit au moment où le système mnémotechnique mondial est devenu *le cœur* du système techno-industriel.

Tandis que, durant toute l'histoire académique, de Platon à Ferry en passant par l'université de Berlin et jusqu'à Napoléon, le système technique d'un côté et le système mnémotechnique de l'autre furent structurellement, fonctionnellement et *canoniquement* séparés – séparation qui faisait que *tout ce qui relevait des mnémotechniques appartenait au pouvoir symbolique des clercs et ne s'inscrivait pas dans l'économie*, sinon comme *oikonomia* de la Trinité, l'économie étant, en tant que *negotium*⁶⁰, intrinsèquement séculière, et le pouvoir de lecture et d'écriture étant exclusivement accessible à l'*otium* –, les déplacements essentiels opérés à travers la Réforme ne se concrétisent pleinement, très tardivement, comme sécularisation *totale*, que dans le contexte d'un *extrême désenchantement* qui s'installe au moment où s'impose le système mnémotechnique industriel numérique : c'est là précisément ce qui nous arrive.

Ce « système mnémotechnique industriel » est constitué par les entreprises mettant en œuvre le *dispositif de publication* dont Google est caractéristique. Dans le contexte de ce devenir des mnémotechniques, le savoir devient l'enjeu fondamental de l'économie industrielle. Et aujourd'hui, l'extension du système mnémotechnique mondial à travers les technologies analogiques et numériques a conduit à une intégration fonctionnelle et sans précédent du savoir dans l'appareil de production et de consommation.

Cette *intégration totale* du savoir aux fonctions de conception, de production, de consommation et de spéculation – qui est une sorte de

désintégration du savoir lui-même – s’est opérée au cours d’une guerre économique mondiale où il est devenu une marchandise à la fois pour les acheteurs de savoir que sont les acteurs du monde économique conduisant cette guerre, et pour ceux qui veulent « apprendre » pour pouvoir être *enrôlés dans cette guerre contre eux-mêmes*.

L’éducation s’est ainsi trouvée réduite à ces « buts de guerre » *proprement misérables*, qui détruisent l’*otium* et le savoir lui-même, qui produisent un savoir essentiellement prolétarisé⁶¹, c’est-à-dire désindividué, et qui est en fin de compte un *anti-savoir* que distille une *hypersophistique universitaire* labellisée et évaluée comme telle⁶², le plus souvent aveugle aux ruines humaines, sociales, écologiques et psychiques que provoque cette guerre.

Or, l’université ne peut se mettre au service de l’universel (c’est-à-dire du singulier qui s’y transindividue comme la nécessité même) qu’à la condition de l’entendre comme la promesse d’une *paix* indispensable à la vie de l’esprit, et apportée par la spiritualité même de la vie.

Le *logos*, qui n’est pas une simple faculté intellectuelle, mais un ordre psycho-social, comme forme attentionnelle rationnelle, est cette *paix civile* : sur l’*agora* de la *polis*, qui devient policée en cela même, il remplace les armes et met fin aux guerres claniques en faisant du *polemos* « père de toutes choses » le principe dynamique non plus de la guerre, mais du dialogue, et comme *diachronie* de cette transindividuation qu’est la pensée « en train de se faire » (qui n’est une pensée que lorsqu’elle est toujours à *nouveau* en train de se faire).

62. Djihad néolibéral et pharmacologie positive

Le *djihad* néolibéral a anéanti une telle évidence, et il a fait régner son idéologie avec une telle force que, à travers sa *business school*, l’université de Columbia a pu être mise en cause dans le documentaire *Inside Job*⁶³ pour son rôle de légitimation des pratiques quasiment mafieuses de l’« industrie financière ».

Pourquoi et comment le *djihad* néolibéral a-t-il pu cependant conduire cette guerre, qui est évidemment menée non pas par les entreprises les unes contre les autres, mais par les actionnaires contre les entreprises, pouvant se retirer quand ils le veulent de leurs conseils d’administration depuis la « financiarisation » induite par la « révolution conservatrice », et, à travers ces entreprises, contre les peuples, et ce au nom de la « démocratie » comprise avant tout comme libre entreprise et au nom des droits de l’homme, compris eux-mêmes avant tout comme abandon de la question des droits économiques ?

Il n'a pu en aller ainsi que parce que les professeurs ont renoncé à penser le *pharmakon* dans sa positivité – et, en cela, à critiquer les héritages des dialectiques idéaliste et matérialiste. Seule l'industrie capitaliste, et en particulier, plus récemment, l'industrie financière, a su tirer parti de la positivité du *pharmakon* qu'est la rétention tertiaire, c'est-à-dire la technique sous toutes ses formes, et la technologie numérique en particulier.

Seule la pensée d'une *positivité* fondée sur une analyse de l'*irréductible négativité du pharmakon*, c'est-à-dire sur la reconnaissance de la *condition pharmacologique de l'université elle-même*, serait capable au bout du compte d'inventer les conditions d'un *traité de paix* qui pourrait être imposé aux chevaliers de l'industrie financière et autres cavaliers de l'apocalypse, à quoi conduit inéluctablement le *djihad* néolibéral.

La marchandisation du savoir – et ce qui, dans la concurrence universitaire désormais mondiale, installe une logique d'offre et de demande telle que, de plus en plus, le monde académique est menacé de se trouver *prescrit* par la « demande » comme demande *d'emploi* et non comme demande *de savoir* – est ce qui conduit à soumettre les critères rétentionnels qui forment une discipline à des critères extra-académiques

– dans le champ de la recherche, où, sous la pression des actionnariats, il s'agit de se soumettre aux critères industriels de *l'efficience la plus court-termiste qui soit*, et bien qu'une telle efficience se condamne elle-même à l'inefficience à long terme⁶⁴ ;

– dans le champ de l'éducation, où il s'agit de *soumettre la formation de l'attention aux critères de ce que l'on appelle l'employabilité*, ce qui n'a rien à voir avec la professionnalisation – s'il est vrai que celle-ci donne un savoir, et non une adaptabilité au milieu guerrier qu'est la flexibilité –, et ce qui est *contraire* à la formation d'une attention rationnelle, et donc facteur d'irrationalité et de dé-formation des esprits.

Face à cela, le monde académique « résiste⁶⁵ », soutient que l'université est d'abord la liberté de penser sans contrainte et sans condition : tel est par exemple le discours de Jacques Derrida dans *L'Université sans condition*⁶⁶. Cette inconditionnalité s'appuie en fait sur une tache aveugle qui menace à tout moment de s'effondrer : *il n'y a pas d'université sans condition* – la liberté académique est *toujours* une liberté *conditionnelle*.

Cette liberté est conditionnelle parce qu'elle est soumise à des conditions pharmacologiques qui ont elles-mêmes toujours été et

seront toujours radicalement extra-universitaires. Ce propos très général nécessitera des commentaires détaillés de l'ouvrage de Derrida⁶⁷. Pour contribuer à cette lutte pour le traité de *paix spirituelle* qu'exige l'extrême toxicité de notre situation pharmacologique, il faut désormais élaborer des *inventions* thérapeutiques et non échafauder des stratégies de résistance qui ne mènent nulle part ailleurs que vers l'entre-soi qui menace de toutes parts (entre universitaires, entre banquiers, entre scientifiques, entre natifs du numérique, entre vieux, entre Français, etc.) : telle est notre responsabilité académique et universitaire.

63. Sept propositions pour l'intergénérationnel ⁶⁸

Ce n'est que par une *réflexion sur la recherche* qu'il est possible de *repenser l'enseignement*, et non l'inverse : ce n'est pas la pédagogie qui doit être le point de départ de cette pensée, mais l'*hermeneia*. Reste que la pédagogie est *intrinsèque* au passage à l'acte du savoir : c'est précisément ce que Socrate oppose au sophiste au titre de la « pensée par soi-même ». Par conséquent, il faut situer la question pédagogique – et l'observation des expériences et des démarches empiriques qui s'accumulent *dans le contexte de la pharmacologie numérique* – au cœur de la nouvelle recherche épistémologique en quoi devraient consister les *digital humanities*, *digital studies* et *Web sciences*.

Une société est avant tout une façon d'organiser la formation de l'attention de ceux qui doivent y vivre ensemble dans la paix civile, et la raison accomplie comme vie académique en est la modalité attentionnelle spécifique dans la *polis*. L'attention articule des rétentions et des protentions, et ce que l'on appelle le *logos* est la forme rationnelle de l'attention telle qu'elle trame *dans et par* l'intergénérationnel des circuits de transindividuation *absolument* longs, c'est-à-dire *infinis*, fondés sur un pouvoir d'infiniter et un savoir infiniter⁶⁹ qu'il faut *cultiver*, c'est-à-dire aussi sur une *capacité an-amnésique*, qui est la condition de ce que Katherine Hayles appelle la *deep attention*.

Si l'attention est devenue au ^{XX}^e siècle, et plus encore au ^{XXI}^e siècle, la « denrée rare », comme dit Jeremy Rifkin, et finalement la ressource essentielle de l'économie guerrière et hyperindustrielle des sociétés réticulaires, et si les rétentions tertiaires qui conditionnent la formation de l'attention sont toujours à double face, alors la mission des universités est de *reconstruire de l'attention profonde* à l'époque des technologies que met en œuvre le système mnémotechnique mondial au sein duquel ces psychotechnologies, hégémoniquement soumises au marketing, produisent pour le moment des effets massivement

toxiques (dont le manifeste des *digital humanities* cité précédemment me semble ne pas rendre suffisamment compte) même si des effets curatifs y apparaissent aussi.

Il faut repenser le projet universitaire à partir de la question pharmacologique dans le contexte des rétentions tertiaires industrielles et numériques en vue de construire de nouvelles thérapeutiques. La philosophie elle-même n'est pas une thérapeutique, mais une pharmacologie critique au sein d'une pharmacologie générale qui suppose elle-même une organologie générale. Celle-ci constitue un paradigme des humanités à l'époque des *digital humanities* posant, théorisant et expérimentant transdisciplinairement la question des savoirs thérapeutiques capables de spécifier aussi bien la toxicité que la curativité des *pharmaka*.

Il n'y a pas d'avenir « postindustriel ». Il n'y a pas non plus d'avenir dans la « résistance » au nouvel âge industriel. L'avenir est celui d'un modèle industriel refondé. Ce fondement nouveau de l'avenir industriel de l'humanité nécessite une refondation de l'université : l'industrie est la conjugaison de la science et de la technique dans la technologie, et il n'y a pas d'avenir industriel possible sans une université qui apprenne à penser la nature intrinsèquement pharmacologique des savoirs techno-logiques issus de l'*entreprise* industrielle.

L'université d'un tel avenir sera l'institution académique (héritière de ce qui se sera produit à partir de Platon)

1. qui aura mis les questions organologiques et pharmacologiques au cœur de son travail, l'organologie générale constituant le paradigme d'une *heuristique transdisciplinaire*,

2. qui aura fait de la rétention tertiaire non seulement un objet d'études, mais un objet de *pratiques*,

3. qui aura su mettre en place autour de ces deux objectifs un *nouveau système intégré d'enseignements élémentaires, secondaires et supérieurs*,

4. qui sera étroitement articulée avec le nouveau dispositif de publication engendré par la numérisation transformant l'espace public, le temps public et la chose publique, *les industries éditoriales et audiovisuelles ayant été remissionnées en conséquence par les puissances publiques nationales et internationales au cours de négociations menées à l'instigation des autorités académiques*,

5. qui aura repris en charge la *question du cosmopolitisme* dans ce nouveau contexte, qui est aussi celui d'une *mondialité postconsumentiste*, organisant au sein des universités en réseaux le rapport de l'universel à la

*diversalité*⁷⁰,

6. qui entamera une *nouvelle critique des savoirs devenus technoscientifiques*, c'est-à-dire une *critique* – au sens kantien – de la *puissance industrielle en tant que telle*,

7. qui mettra pour cela en œuvre les nouveaux protocoles d'une recherche contributive⁷¹ *associant fortement les nouvelles sociétés savantes au monde académique dans son ensemble*.

1- Une école doctorale est une école de chercheurs.

2- Elle suppose ce qu'avec Amartya Sen on pourrait appeler une *capacitation*.

3- Cf. *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, *op. cit.*, p. 251 et suivantes.

4- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Transindividuation ».

5- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Attention ».

6- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Pharmakon » et « Hypomnēmata ».

7- Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* [1976], Gallimard, coll. « Tel », 1989.

8- Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, *op. cit.*, p. 12.

9- Il faut rappeler ici que Derrida soumet cette question de la vérité à la fois à celle de sa performativité, et à celle du dépassement de l'opposition entre constatif et performatif qui aura fait le départ durant des siècles – sans doute depuis la définition de l'*aletheia* comme *orthotès* par Platon – entre ce qui est vrai et ce qui n'est pas avéré.

10- Je crois qu'*oser* l'affirmer et argumenter une telle affirmation (*sapere aude* !) *peut* créer une situation nouvelle dans le grand corps noétique et malade qu'est l'université à travers les diverses corporations de savants corporatifs, comme les appelle Kant, qui constituent les universités.

11- Interpréter la *volonté* depuis la *performativité*, voilà un sujet qui est demeuré en suspens depuis la mort de Derrida cependant que, dans une situation généralisée d'incurie, il est urgent de revisiter la question de la volonté, notamment telle qu'elle a partie liée à celle de cette vérité au-delà de l'opposition du performatif et du constatif.

12- Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 22.

13- Au sens de Katherine Hayles, *Media Theory for the 21st Century*, « Hyper and deep attention : the Generational Divide in Cognitive Modes » (www.media08.wordpress.com/2008/01/17/my-article-on-hyper-and-deep-attention/).

14- Sur cette question, sur la façon dont Canguilhem l'engage, cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 53 ; sur l'étant questionnant que nous sommes nous-mêmes dans cette mesure et démesure technique et pharmacologique, cf. *ibid.*, p. 209-235.

15- J'ai proposé un commentaire de ces passages dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 23-32.

16- Paul Valéry, « La crise de l'esprit », *Variétés* 1 et 2, Gallimard, coll. « Idées », 1978, p. 73.

17- *Ibid.*, p. 15.

18- Cette question est au cœur du premier manifeste d'*Ars Industrialis* de 2005.

19- Dans quelle mesure cette question se pose-t-elle de façon originale en Amérique du Nord ? C'est un point qu'il faudrait évidemment examiner très en détail.

20- Cf. www.tcp.hypotheses.org/318

21- Sur cette question, cf. aussi « Sept propositions pour l'école » dans Julien Gautier, Denis Kambouchner, Philippe Meirieu, Bernard Stiegler, Guillaume Vergne, *L'École, le numérique et la société qui vient*, op. cit..

22- Platon, *Le Banquet*, 207c/208a.

23- Edmund Husserl, *Recherches logiques II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, deuxième partie, PUF, 1972, p. 157.

24- Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 2002.

25- Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 210-212.

26- *Ibid.*, p. 183-187.

27- *Ibid.*, p. 212-215.

28- Comme condition de l'expérience qui n'est pas expérimentée comme telle par l'expérience – qui constitue la possibilité de l'expérience, mais qui n'est pas pour autant transcendante parce qu'elle provient elle-même de l'expérience.

29- Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, op. cit.

30- Cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Grammatisation ».

31- Sur ce sujet, cf. le séminaire animé à l'IRI par Xavier Guchet et Sacha Loève, ainsi que la thèse de Sacha Loève, « Le concept de technologie à l'échelle des molécules-machines » (<https://sites.google.com/site/sachaloeve/these>).

32- J'ai argumenté ce point dans la deuxième partie de *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., p. 195-221.

33- J'ai développé ce point dans *La Technique et le Temps 1, La faute d'Épiméthée*, op. cit.

34- Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, coll. « Folio », 1995.

35- Tout ce qui doit être appris est technique. Ainsi de la marche ou de la nage pour Marcel Mauss, ainsi donc aussi du langage : telle est la raison pour laquelle il est toujours nécessaire de former l'attention.

36- . *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, op. cit., p. 43.

37- Platon, *Phèdre*, 246d.

38- Qui est ici synonyme de l'oubli, selon une mythologie du fleuve Léthè qu'il faut évidemment mettre en relation avec le discours de Heidegger sur le sens d'*aletheia* (« vérité »/« réalité »).

39- C'est ce que j'ai tenté d'argumenter dans un commentaire de la « Déduction transcendantale » en posant que, plus profondément, elle est constitutive de ce que Kant nomme l'imagination transcendantale et le schématisme.

40- Je m'en suis expliqué dans *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*.

41- Au sens utilisé par Lyotard.

42- . Il faudrait ici revenir sur cette phrase de Jean Jaurès : « L'humanité n'existe pas encore, ou elle existe à peine », que Derrida commenta lors d'une conférence à la Fête de l'Humanité, et pour l'association des Amis de *L'Humanité* – phrase sur laquelle je suis moi-même revenu à la Fête de l'Humanité, mais aussi dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 225.

43- Cette désintoxication suppose que la nécessité de l'intoxication ait été reconnue, cf.

supra, note 2 page 212 et la page 212.

44- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Transindividuation ».

45- On trouvera un commentaire en ce sens du dialogue entre Socrate et l'esclave de Ménon dans la deuxième partie du douzième cours de l'école d'Épineuil, accessible à l'adresse suivante : <http://pharmakon.fr/wordpress/cours-du-7-mai-2011-seance-12/>

46- Sur ce « plus ou moins », cf. « Sept propositions pour l'école », in *L'École, le numérique et la société qui vient*, *op. cit.*

47- Cf. *supra*, p. 164 et suivantes.

48- Ces refonctionnalisations, dont j'ai essayé de penser les caractéristiques dans *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible* en m'appuyant sur Freud, sont induites par le fait que l'individuation psychique ne peut devenir collective que parce que les deux pôles de cette individuation psycho-sociale se forment au sein d'un troisième processus d'individuation : l'individuation technique. En s'individuant, les individus psychiques participent à l'individuation collective et, ce faisant, ils participent aussi – la plupart du temps sans le savoir – à l'individuation technique qui se produit par sauts quantiques (comme les autres formes d'individuation), sauts à travers lesquels le paysage technique que forment les objets techniques se transforme, modifiant les conditions de l'individuation psycho-sociale elle-même. Ce processus est pensé par Freud lui-même sur la base d'une défonctionnalisation initiale de l'odorat avec la conquête de la station debout. C'est le devenir technique induit par compensation de ces défonctionnalisations qui produit les rétentions tertiaires sous toutes les formes (qui relèvent de ce que j'ai appelé l'épiphylogenèse, cf. *La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée*, *op. cit.*, p. 183), et ce sont ces rétentions tertiaires qui constituent le fonds hypomnésique depuis lequel émerge l'écriture. Leroi-Gourhan donne à ce devenir le nom de processus d'extériorisation. La plasticité cérébrale est ce qui fait système avec ce devenir – comme modification de la couche vitale qui, ainsi transformée par la couche technique, donne la couche psychique au sens de Simondon. Ici, la plasticité technique de l'argile pour celui qui la façonne et s'y façonne en produisant par cette façon un savoir n'est pas une métaphore de la plasticité neuronale, mais bien sa condition.

49- Cf. note précédente.

50- Ce point est argumenté plus avant dans le dernier chapitre de *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, « Vouloir croire. Aux mains de l'intellect », *op. cit.*, p. 176 et suivantes.

51- Edmund Husserl, *Recherches logiques*, *op. cit.*

52- Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, PUF, 1982.

53- J'emploie ici une expression de Marcel Détienné.

54- Sur la figure du saumon, cf. les cours sur *Le Banquet* et *La République* à l'école d'Épineuil (www.pharmakon.fr/wordpress/cours-du-4-decembre-2010 et www.pharmakon.fr/wordpress/cours-2011-2012-n°2-15-octobre-2011/).

55- Jacques Derrida, *Psyché : inventions de l'autre*, *op. cit.*, p. 372.

56- Elizabeth Eisenstein, *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*, La Découverte, 1991.

57- Conférence de Gaston Bachelard, « Noumène et microphysique », *Études*, Vrin, 1970.

58- « En physique, une transition de phase est une transformation du système étudié provoquée par la variation d'un paramètre extérieur particulier (température, champ magnétique, etc.). Cette transition a lieu lorsque le paramètre atteint une valeur seuil (plancher ou plafond, selon le sens de variation). La transformation est un changement des propriétés du système » (Wikipédia, article « Transition de phase » dans sa version du 11 juin 2011).

- 59- Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, op. cit., p. 14.
- 60- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Otium/Negotium ».
- 61- Sur la prolétarisation du savoir et des enseignants, cf. Guy Dreux et Francis Vergne, « La prolétarisation des enseignants, au-delà du salaire », *Libération*, 16 septembre 2011. Cf. aussi (avec Christian Laval et Pierre Clément), *La Nouvelle École capitaliste*, La Découverte, 2011.
- 62- Cf. Barbara Cassin et Philippe Büttgen, « L'excellence, ce faux ami de la science », *Libération*, 2 décembre 2010.
- 63- *Inside Job* de Charles Ferguson, 2010.
- 64- C'est ce qui constitue le contexte de l'appel *Slow science, donner du temps au temps de la science*, cf. <http://slowscience.fr/>
- 65- Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., p. 67.
- 66- Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, op. cit., p. 15.
- 67- Commentaires qui prennent appui sur l'étude de Pierre Macherey déjà citée, « Kant et le Conflit des facultés », <http://philopharge.hypotheses.org/47>, cf. *infra*, p. 76.
- 68- Je reprends ici en les développant les sept propositions pour l'école que j'avance dans *L'École, le numérique et la société qui vient*, op. cit.
- 69- Fondé sur une économie libidinale comme pouvoir de sublimer.
- 70- Cf. Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Gallimard, coll. « Folio », 2002.
- 71- Cf. *infra*, p. 327 et suivantes.

Chapitre 8

Internation et interscience

64. Vitesse et pensée

Le programme de l'université future doit être mis en priorité au service d'une *politique de déprolétarianisation*, luttant contre les processus de désapprentissage, la destruction des fonctions cognitives et les courts-circuits de la raison en quoi aura donc consisté la rationalisation comme devenir toxique induit par le caractère pharmacologique de la raison dans le contexte industriel.

Ce programme doit s'appliquer à tous les niveaux académiques, et se répandre dans la sphère économique tout entière : tel est l'enjeu de ce qu'Ars Industrialis décrit comme une *économie de la contribution*, qui est la concrétisation de la déprolétarianisation dans une société où les *savoirs* de toute nature doivent redevenir la *base* de la production de la valeur¹.

Nous vivons une période de mutation du système technique qui relève d'un double redoublement *épokhal* ² où, de façon générale, le *pharmakon* qu'est la rétention tertiaire

– est inscrit dans un système technique qui, lorsqu'il mute, engendre un nouveau stade rétentionnel (et un nouveau stade de la grammatisation) et produit d'abord une interruption des programmes socioethniques ou sociopolitiques en vigueur, une suspension, une *épokhè* en ce sens, laquelle détruit les circuits longs de transinsindividuation qui fondaient ces programmes, et en cela désoriente et *met en état de choc et en question*³ les individus et les groupes sociaux,

– devient, dans un second temps, non plus empoisonnant en raison des courts-circuits qu'il opère tout d'abord, mais au contraire curatif et thérapeutique, c'est-à-dire reconstituant des circuits longs et formant alors *un nouveau processus d'individuation psychique et collective* : la finitude rétentionnelle donne alors lieu à la projection anamnésique de nouvelles protentions infinies, et le devenir de la rétention tertiaire est adopté comme augmentation du pouvoir d'infiniter et du savoir infinitiser (l'infiniter étant la condition de l'action en toute « puissance d'agir » : elle-même *agit* le conatus⁴).

Selon cette analyse, qui interprète à nouveaux frais le retard constitutif de la philosophie dans la « phénoménologie de l'esprit », qui est ici pensée comme généalogie et d'un point de vue organologique, c'est-à-dire matérialiste (sur un mode qui n'est pas dialectique, mais précisément pharmacologique – il n'y a pas de synthèse pharmacologique parce que le caractère empoisonnant du *pharmakon* n'est soluble dans aucune thérapeutique), nous serions dans *l'entre-deux* d'un tel moment.

Cependant, le redoublement épokhal auquel nous, les êtres non inhumains du XXI^e siècle, sommes confrontés depuis une vingtaine d'années, a installé une situation très spécifique, sans précédent historique, en raison de la *vitesse extrême* du développement technologique qui *paraît ici court-circuiter par avance la possibilité même d'un second temps, et en quelque sorte la foudroyer*. C'est précisément en cela que l'on peut et que l'on doit parler de prolétarianisation *généralisée*, c'est-à-dire non seulement de destruction des savoir-faire et des savoir-vivre, mais aussi et surtout des savoirs *théoriques*. Et c'est dans ce contexte – qui relève de la guerre économique mondiale – que s'est installé ce que l'appel pour une *slow science* nomme une *fast science*.

Le court-circuit de la possibilité même du temps thérapeutique est ce qui *paraît* être devenu inéluctable. Mais cette *apparence* résulte essentiellement d'une *intériorisation anti-critique* des dogmes de l'ultralibéralisme proclamant qu'« il n'y a pas d'alternative » – ce qui signifie ici, en l'occurrence, qu'il n'y a *pas d'alternative à la prolétarianisation généralisée* et à l'installation définitive de ce qui constitue une *bêtise systémique*. Or, il faut rapporter cette question à celles de la guerre et de la paix. C'est en effet la question d'un *temps* et d'un *art de la paix* – cependant que la vitesse est la question fondamentale en tout *art de la guerre*.

Le but premier [de la guerre] est de terrasser l'adversaire afin de le mettre hors d'état de résister.

La guerre est [...] un acte de violence dont l'objet est de contraindre l'adversaire à se plier à notre volonté⁵,

écrit Clausewitz. La stratégie du choc que décrit Naomi Klein est évidemment une telle guerre, et consiste à *prendre de vitesse* son adversaire – comme c'est le cas en toute guerre.

La technique et la technologie sont toujours des dispositifs d'accélération – et sont toujours, pour cette raison même, également des armes. La civilisation est ce qui consiste à mettre ces armes *au service du soin* – au service de ces *systèmes de soin* que sont toujours les systèmes sociaux⁶. À cet égard, les technologies numériques sont

exceptionnelles : leur vitesse les constitue en « *pharmakon* absolu », capable d'opérer des courts-circuits absolus, c'est-à-dire des *chocs absolus*.

Et cependant – telle est l'hypothèse centrale de cet ouvrage –, elles constituent aussi *un nouveau milieu associé, rétionnel et dialogique qui rompt avec le processus de dissociation que les technologies analogiques et plus généralement les processus industriels de grammatisation avaient imposé* dans le monde du salariat aussi bien que dans le champ symbolique.

Les technologies numériques constituent un temps-lumière⁷ où les rétentions tertiaires des *data centers* du monde entier peuvent être scrutées dans une instantanéité apparente qui modifie radicalement les conditions du travail de la pensée (son ergologie) et qui lui ouvrent des perspectives totalement inédites – pour autant que la lutte pour la déprolétarianisation aura été explicitement et concrètement engagée.

Si l'université et plus généralement le monde académique sont les institutions *thérapeutiques* en charge de *faire émerger le second temps du redoublement épokhal* en quoi consiste toujours une évolution systémique de la technique, et, à travers elle, une évolution des rétentions tertiaires, à l'époque de la pharmacologie numérique, l'université doit mettre la *vitesse* du *pharmakon* au service de la *paix* – c'est-à-dire au service d'un *nouveau type de suspens* (d'*épokhè*, c'est-à-dire de *lenteur absolue*) et d'un *nouveau type de conflictualité civile* : au service de *controverses logiques* qui seules permettent d'éviter les *conflits guerriers*⁸.

Si l'université est confrontée à l'impossibilité d'opérer le double redoublement épokhal dans le contexte technoscientifique ultralibéral, cette impossibilité est un état de fait, et non un état de droit⁹. La « révolution conservatrice », qui commence au moment où paraît *La Condition postmoderne*, a essentiellement consisté à *liquider les dispositifs publics qui visaient à amortir les chocs technologiques* entre, d'une part, l'évolution du système technique devenu industriel – c'est-à-dire technologique, et non seulement technique, constituant à présent un système mnémo-techno-logique –, et d'autre part les systèmes sociaux¹⁰.

Bertrand Gille a montré¹¹ que la *chose publique moderne* que constituait l'État national apparu au XIX^e siècle avait pour finalité première de *réduire le désajustement entre système technique et systèmes sociaux* en préservant ceux-ci – c'est-à-dire à *amortir les chocs*. Or, la révolution conservatrice, ayant fait de l'État « le problème, et non la solution », s'est attachée à *liquider toute autorité publique*, pour y substituer le *marketing* comme bras séculier des puissances financières

privées et y organiser des *chocs constants*, mais « *soft* » et *psychologiques*, autour de la marchandise, permettant d'installer ainsi, et à très grande échelle (au niveau mondial), des processus de « colinéarisation¹² », c'est-à-dire de *soumission des finalités psychiques aux impératifs de la sphère économique*, et court-circuitant (« *bypassant* », dit le franglais managérial) les finalités sociales.

Avec la « révolution conservatrice », c'est désormais le marketing qui définit les conditions dans lesquelles sera socialisée l'innovation technologique – remplaçant les dispositifs de politiques publiques qui, en maintenant toujours le temps d'un délai pour l'adoption du système technique par les systèmes sociaux, trans-formaient et trans-individuaient jusqu'alors le *devenir en avenir*, et maintenaient ainsi toujours ouverte la possibilité du second temps du redoublement épokhal par où les courts-circuits dans la transindividuation font place aux circuit longs.

La guerre économique mondiale que l'on appelle aussi la financiarisation a été avant tout la guerre contre ces dispositifs publics, et contre tout ce qu'ils permettaient de préserver comme processus d'inviduation collective à travers lesquels se produisaient des formes attentionnelles spécifiques. Cela a abouti à un extrême affaiblissement des structures sociales et à une très dangereuse fragilisation des appareils psychiques – *c'est-à-dire de la raison*.

65. La rationalisation de l'impuissance et le temps de la pharmacologie positive

La sphère académique athénienne (et ce qui l'aura précédée, la pensée présocratique et l'âge tragique), dans son premier moment (et comme temps du second redoublement épokhal provoqué par le *pharmakon* littéral), se sera imposée comme pouvoir symbolique *contenant* le devenir technique et hypomnésique : le circonscrivant, le circonvenant, le limitant en tant qu'*ubris*, et ce, à partir de Platon, au nom d'une *opposition* de l'*être* (de la science fondée comme ontologie) et du *devenir* (de la technique issue d'une empirie aveugle, c'est-à-dire acritique), opposant du même coup la science à la technique – et déniait par là même la technicité *intrinsèque* de la science elle-même.

Cette dénégation est cependant devenue impossible lorsque la technique et la science se sont confondues dans la *technologie*. C'est alors l'opposition entre *otium* et *negotium* qui s'est trouvée dissoute, l'idée de *progrès* ayant fait converger les *bienfaits symboliques et noétiques* avec une *abondance de subsistances* et une *revalorisation de leur économie*, telle qu'elle a alors semblé rendre possible une

généralisation progressive des existences suffisamment prospères pour être capables de s'individuer librement (ce que l'on a appelé l'individualisme)¹³, c'est-à-dire : pour être capables d'accéder à l'*otium*.

Cependant, cette généralisation relative (dans le monde industrialisé) de la prospérité des âmes noétiques ne les a pas conduites à passer à l'acte qui les caractérise en tant que noétiques lorsque précisément l'*otium* les tient éloignées du souci de subsister, c'est-à-dire de se soumettre au *negotium* (aux affaires) : le système économique qui rendait possible cette prospérité relative supposait *au contraire* que l'*otium* fût lui-même mis au service du *negotium* – c'est-à-dire d'un taux de croissance qui définissait celle-ci (la croissance, mot qu'il faudrait traduire en grec par *phusis*, du verbe *phusein*, « croître ») uniquement comme consommation et destruction de matières premières en tout genre fournissant des subsistances en tout genre, celles-ci étant elles-mêmes sans cesse augmentées de nouvelles « nécessités » par l'exploitation du mimétisme social qui fait que la condition de subsistance de l'un s'impose toujours à l'autre¹⁴.

La *dissolution de l'opposition* entre l'*esprit* qui ne conquiert sa liberté que dans l'*otium* et les *affaires* qui le contrarient comme *neg-otium* – la dissolution de l'opposition entre l'Académie et ce qui a fini par s'appeler le « Marché » – s'est opérée dans la foulée du mouvement de la Réforme¹⁵ (nous allons y revenir) et a conduit à ce que Weber décrit donc comme un processus de rationalisation, de sécularisation et de désenchantement, pour finalement atteindre, avec la révolution conservatrice, l'*extrême désenchantement* dans lequel nous tentons aujourd'hui de survivre, plus ou moins soumis, écrasés par le sentiment d'une impuissance fatale, traversant de nouvelles années de plomb sous le *diktat* des impunis – en l'occurrence, les agences de notation, le système financier qu'elles servent, et leurs usages *experts* (mais sans savoir, et *inscients* en ce sens parce que *prolétariésés*) des dispositifs pharmacologiques contemporains.

Tant que l'État moderne et progressiste (de droite ou de gauche) garda le contrôle de la socialisation de la technologie (c'est-à-dire aussi de la gestion de sa monnaie, c'est-à-dire des emprunts et des crédits qu'il s'accordait à lui-même), le temps de cette socialisation demeurait relativement compatible avec celui d'une pensée qui ne se produit jamais *que dans l'après-coup thérapeutique de la toxicité pharmacologique*, comme second temps du double redoublement épokhal. Sans doute l'époque du structuralisme fut-elle l'ultime occurrence de cette espèce d'époque.

Dès lors que le programme TINA (*there is no alternative*) fut mis en

œuvre, pratiquement *sans aucune résistance, malgré tant d'appels à la « résistance¹⁶ »*, ce temps fut proprement *liquidé* : TINA fut la *déclaration de la guerre économique* faite par les puissances financières internationales à la Terre entière, mais aussi et d'abord à *la pensée et à la raison*, que l'on décida de congédier en mettant en place un *entendement automatique* – celui qui nous a conduits à la déraison présente.

Les universités furent alors sommées par le psychopouvoir de *rationaliser la nécessité de ces faits de guerre*, non pas seulement au sens de Weber ou de Habermas, mais *au sens de Freud* – « rationalisation » signifiant ici *intérieurisation fabulaire d'un état de fait*. L'affabulation consista à nier la possibilité même de retrouver, depuis cet état de fait, c'est-à-dire depuis sa *critique pharmacologique*, un état de droit, c'est-à-dire la possibilité du second temps de l'épokhè : le temps de la *pharmacologie positive*.

66. Crise mondiale et internation

L'effondrement de l'économie mondiale en 2008 a changé le cours des choses : l'irrationalité du Marché (ou « des marchés ») est devenue évidente, la bêtise systémique a conduit à une déraison économique patente, et la folie spéculative est devenue intolérable, quoiqu'elle soit toujours non seulement tolérée, mais plus que jamais dominante – s'exprimant publiquement à travers les agences de notation, mais agissant à travers bien d'autres dispositifs encore largement ignorés du public, agences et agents qui rendent manifestement impossible toute initiative souveraine, c'est-à-dire toute décision et action démocratique, et dont, à l'exception de Paul Jorion, encore bien peu d'universitaires, en France, s'attachent à faire l'analyse critique¹⁷.

La folie spéculative est devenue intolérable parce que :

– depuis 2008, le capitalisme apparaît être manifestement mafieux, anti-économique et massivement destructeur parce que exclusivement guidé par les buts de guerre que mènent les fonds spéculatifs contre les appareils de production, les populations, les ressources naturelles et culturelles et la pensée – qui se trouve réduite, par la *prolétarianisation systémique qui constitue désormais le principe même des projets de « modernisation » de l'école et de l'enseignement supérieur*, à la capacité de mettre en œuvre des modèles de calcul automatisables et des acquisitions de « compétences » au service d'une adaptation à la fatalité de TINA, et non comme acquisition de savoirs qui sont par essence anti-adaptatifs¹⁸ ;

– le *rythme de l'innovation technologique*, rendu possible par la

réduction spectaculaire des temps de transferts des technologies vers la société – transferts eux-mêmes soumis aux conditions de socialisation imposées par le marketing et orchestrés par eux –, est devenu proprement *insoutenable* : telle est la véritable question de la *sustainability*.

Dans ce contexte, les universités du monde entier, et les académiques du monde entier – depuis ceux que nous, en France, appelons les professeurs des écoles, jusqu’aux professeurs du Collège de France, en passant par les inspecteurs d’académie –, devraient *s’unir dans le cadre de ce qu’il ne faut plus définir comme une organisation internationale, mais comme une internation* : à travers des processus de co-individuations et de transindividuations où la nation prendrait place dans l’internation dont Marcel Mauss esquissait le concept en 1920 :

L’internationalisme digne de ce nom [...] ne nie pas la nation. Il la situe. Internation, c’est le contraire d’a-nation. C’est aussi, par conséquent, le contraire du nationalisme, qui isole la nation¹⁹.

L’internation n’est pas ce qui est constitué depuis quelques siècles dans le cadre des accords, traités et conventions du droit international – qui paraissent d’ailleurs de plus en plus faciliter la *désindividuation des processus d’individuation nationaux* en installant des états de fait qui échappent précisément à tout droit public (le *droit international public*, qui régit les rapports internationaux entre États, abandonnant la gestion juridique de ce qui s’est installé comme guerre économique mondiale au *droit international privé*, qui régit les rapports internationaux entre personnes morales et physiques privées).

L’internation devrait se développer au contraire comme le *processus de co-individuation et de transindividuation juridique des nations* et des *associations continentales de nations* et, à travers celles-ci, comme un *cadre planétaire d’individuation collective pacifique des individus psychiques que sont les citoyens des nations* – désormais plongés de fait dans l’internation, mais qui devraient y entrer de droit.

Les citoyens des nations (c’est-à-dire les individus psychiques se co-individuant et se transindividuant dans le cadre de règles de droit nationales) sont déjà profondément *désaffectés de leur citoyenneté en tant que consommateurs* d’une *internation de fait* et que trament les *campagnes internationales du marketing*, qui se mènent désormais presque toujours au-delà des espaces nationaux à partir des stratégies originellement déterritorialisées du Marché – stratégies et campagnes qui se combinent fonctionnellement et systématiquement avec un *droit économique international lui-même en constante renégociation expansive*, et où les *économies de services* tendent à se substituer aux *puissances*

publiques. Or, ces captations de l'attention des individus psychiques sont beaucoup plus des processus de désindividuation, qui court-circuitent les processus d'individuation collective forgés dans le cadre national comme dans d'autres cadres, que des processus de transindividuation.

La possibilité contemporaine de constitution d'une *internation de droit* est ce qui, presque un siècle après Mauss, résulte d'un nouvel état de fait. Compte tenu de la *réticularité qui traverse les nations en y faisant circuler des formes de rétentions tertiaires totalement inconnues au regard des droits nationaux*, et faute d'une conceptualisation correcte de ces rétentions tertiaires, cet état de fait *désindividue les nations et toutes les formes d'individuation collective dont ces nations étaient les synthèses territorialisées*, modifiant du même coup et radicalement les *rapports entre dedans et dehors qui surdéterminent la différence entre privé et public* – *privé* signifiant dans ce contexte de moins en moins *intime* et de plus en plus *soumis à l'impératif d'obtenir du profit, c'est-à-dire de devenir calculable et donc « commensurable »*, comme dit Lyotard.

Au sein des *processus de transindividuation originaux* qui tendent cependant à se former en dépassant de fait les cadres nationaux dans le contexte de la *réticularité numérique comme circulation planétaire de ces nouvelles formes de rétentions tertiaires*, *l'internation académique* devrait fournir à *l'internation de fait* – que *l'internation économique* exploite sans vergogne en profitant du non-droit qui s'y développe – les éléments et principes de définition d'un état de droit établissant à *partir de ces spécificités rétentionnelles elles-mêmes des critères synthétiques de transindividuation* bien au-delà du droit international public qui régit les rapports entre nations, et au-delà du droit international privé qui s'applique dans le domaine économique.

L'internation académique pourrait et devrait devenir ainsi le catalyseur du nouveau processus d'individuation collective requis au niveau planétaire pour imposer la négociation d'un *traité de paix civile globale*, et tendre, en tant que processus global d'individuation collective fondé sur le *nouvel espace public qu'elle devrait former* dans et par le dispositif numérique de publication déjà installé de fait, à *constituer, au sens juridique, l'espace public et politique planétaire qu'elle devrait revendiquer et représenter en s'opposant à la réduction du public aux intérêts privés des oligarchies planétaires* – au besoin en pratiquant par exemple des *grèves académiques internationales*.

Ce n'est que dans un tel cadre que pourraient être posées à nouveaux frais les nouvelles questions juridiques, notamment celles – à la fois économiques et politiques – des biens communs planétaires et de la propriété intellectuelle²⁰. Et ici, les luttes qui sont menées

pour la déprolétarianisation et pour un nouveau rapport entre université et recherche d'un côté et industrie et économie de l'autre dans le champ de la recherche en informatique et en sciences et technologies de l'information (et à présent dans le champ de ce que l'on nomme la *Web science*) ont valeur d'exemple pour toute la communauté académique.

67. L'internation contre la désindividuation

Cette *constitution politique* de l'espace numérique et rétentionnel global, conçue comme constitution politique de l'*internation* – c'est-à-dire comme processus de transindividuation *rationnel* engagé à l'instigation de la sphère académique formant le noyau et le germe de cette internation, et en posant, dans le contexte de la technoscience industrielle, la question de *l'universel sous conditions pharmacologiques* –, est d'autant plus nécessaire et urgente que, avec l'apparition et le développement du pouvoir des organisations internationales économiques, le droit international privé tend à imposer les critères de ces organisations aux processus de transindividuation qui se développent de fait dans l'espace international et deviennent par là des processus de dés-individuation : leurs critères, qui sont ceux de la guerre économique mondiale, sont destructifs, et non pacifiques, c'est-à-dire contraires aux intérêts de la controverse logique requise pour l'*exercice* de la raison.

La définition de critères constituant une *internation pacifique* contre la déraison économique mondiale n'est possible qu'à la condition que la sphère académique internationale nourrisse le processus d'individuation politique de l'internation de propositions de droit (curatives) à *partir* des processus de transindividuation de fait (toxiques) qui se déploient dans le nouvel espace public planétaire en y formant les circuits de transindividuation absolument longs qui dégagent et transindividuent, dans ces états de fait, et à partir des fondements des disciplines académiques qui sont par elles-mêmes de tels circuits, les *critères véritatifs* qui se substituent aux *critères de la force*, c'est-à-dire de la violence, et sans lesquels un droit *politique* ne peut pas se constituer.

En cela, la sphère académique de l'internation doit venir nourrir le *processus d'individuation de référence* en dehors duquel aucune individuation collective n'est possible – et une nation est un processus d'individuation collective qui s'est métastabilisé comme un tel processus d'individuation *de référence*.

Une nation est composée de citoyens qui sont aussi des individus

psychiques. Les individus psychiques citoyens d'une nation ne s'individuent psychiquement que pour autant qu'ils participent à des processus d'individuation collective en référence à une *loi nationale* publiquement et explicitement exprimée à la *lettre*, et *intériorisée à la lettre*, et qui, comme telle, régit les conflits entre divers processus d'individuation collective *dans le même individu psychique* bien avant de régir les conflits *entre les individus psychiques* que sont les citoyens. C'est en cela que la *loi publique* est *intimement* liée au sens surmoïque, et symbolisée par l'*idéal du moi* qui constitue l'individu privé en tant qu'il est capable de participer à l'individuation collective – c'est-à-dire, précisément, au symbolique.

Un individu psychique (ne) peut en effet s'individualiser (qu')en participant à des processus d'individuation collective qui sont *contradictaires* les uns avec les autres : la *diachronie* qui constitue l'individu comme singularité est ce qui résulte de ce *déphasage* (ce mot est de Simondon et constitue le principe de base de la dynamique individuante).

J'ai essayé de montrer dans *La Télécratie contre la démocratie*²¹ que, tout comme le processus d'identification primaire qui se forme dans la prime enfance est *indispensable* pour que des identifications secondaires variées, et souvent concurrentes, soient ensuite possibles pour l'individu psychique devenant adulte (l'adolescent), et ne détruisent pas son pouvoir de projeter son unité (qui est son *désir* comme *pouvoir de liaison*), des *processus d'individuation collective de référence* sont indispensables aux *groupes* humains – faute de quoi ils ne peuvent maintenir leur unité (c'est-à-dire leur civilité) tout en préservant leur « diversité » (c'est-à-dire l'individuation de leur singularité).

Un processus d'individuation de référence est fondé sur des *circuits de transindividuation de référence* qui permettent l'unification des individus psychiques et de leurs diverses sphères d'appartenance. Au cours de l'histoire, l'individuation de référence évolue avec les conditions rétentionnelles et pharmacologiques de production des circuits de transindividuation et, en particulier, des circuits de transindividuation *intergénérationnels et absolument longs*.

Les circuits absolument longs sont ceux que permettent de produire le pouvoir d'infiniter et le savoir infiniter en quoi consiste la noéticité (la spiritualité et l'intellectivité) de l'âme noétique. À partir de l'expérience anamnésique de la géométrie, c'est-à-dire à partir de l'expérience de l'*aletheia* constituée dans la perspective géométrique (*more geometrico*), de tels circuits sont dits rationnels – le sens de la rationalité se transformant avec l'histoire de la raison, jusqu'au stade

de la rationalisation qui révèle la pharmacologie de l'esprit rationnel, c'est-à-dire sa limitation et sa *duplicité* irréductible.

Le destin *onto-théologique* de la philosophie, qui ménagea la *conjonction entre les circuits de transindividuation rationnels et les circuits de transindividuation théologiques*, conduisit à l'installation d'un processus d'individuation de référence fondé sur le pouvoir spirituel des Églises postulant une raison supérieure révélée. À ce pouvoir spirituel, qui forma un droit canon, l'État national, traversé par le processus de sécularisation et de rationalisation décrit par Weber, opposa un pouvoir intellectuel, spirituel et rationnel, refondé sur une instruction publique laïque (que désigne ce que Valéry appelle l'Esprit) et constituant un nouveau processus d'individuation de référence transmettant et faisant adopter le noétique incarné dans la nation, notamment à travers ses lettres, son histoire et sa géographie.

Au cours du ^{xx}e siècle, le « Marché », qui s'est substitué lui-même au commerce²², et comme organisation mondiale d'une économie industrielle consumériste, a vidé les processus d'individuation de référence nationaux de leur substance en court-circuitant tous les processus de transindividuation sur lesquels ils étaient fondés non seulement au sein de la sphère académique, et donc scolaire, mais aussi comme vecteurs des relations intergénérationnelles en général²³, au sein de telles ou telles sphères culturelles et politiques, et telles que ces générations furent toujours forgées par des ancrages territoriaux²⁴ où étaient précisément formés et adoptés les processus d'individuation de référence.

Que ceux-ci aient cependant toujours *dépassé* ces ancrages territoriaux, c'est ce dont témoigne par exemple le fait que la loi nationale puisse s'imposer aux particularismes régionaux, ou que les féodalités puis les monarchies occidentales se soumettent plus ou moins à une autorité ecclésiale et spirituelle fondant une chrétienté canonique en cela. Et l'université de Bologne, c'est-à-dire la première académie universitaire, est précisément déjà elle-même un tel élargissement :

À la demande de quatre docteurs de cette université, l'empereur Frédéric Barberousse promulgue en 1158 la *Constitutio Habita* avec laquelle l'université devient, selon la loi, un lieu où la recherche se développe indépendamment de tout autre pouvoir. C'est le début de l'indépendance des universités vis-à-vis du pouvoir²⁵.

On pourrait alors être tenté de poser que, en se déployant au niveau planétaire, dépassant les modes de vie locaux comme « mode de vie » (*way of life*) *consumériste*, le « Marché » constitue le nouveau processus

d'individuation de référence. Et c'est exactement ce que voudraient nous faire *croire* le marketing, la publicité²⁶, les marques, et tout ce qui consiste, en captant l'attention et en la déformant, à *court-circuiter les formes attentionnelles typiques des divers processus d'individuation collective que forment et cultivent les cultures et les nations*.

Cependant, le « Marché » *ne peut pas être* un nouveau processus d'individuation de référence *parce que, à la différence du commerce*²⁷, *il est fondé sur la prolétarianisation généralisée*. C'est pourquoi il ne se substitue aux dispositifs de transindividuation de référence au sein desquels il se développe qu'en les court-circuitant, et *non pas en les réindividuant* dans un nouveau contexte.

Court-circuitant les circuits longs de transindividuation et les processus d'identification où se formaient les savoir-faire, les savoir-vivre et les savoir-théoriser, le « Marché » dissout les structures sociales et les appareils psychiques et soumet l'évolution du système technologique mondial aux impératifs exclusivement adaptatifs et spéculatifs d'une économie de l'incurie qui conduit au désinvestissement généralisé, rendant impossible l'adoption curative des *pharmaka* contemporains.

Reposant sur cette *destruction de savoirs*, le « Marché », devenu hégémonique et dont l'expansion a été appelée la mondialisation, est *intrinsèquement* un processus de *désindividuation*, c'est-à-dire de *destitution de toutes les institutions* et de *discrédit* frappant toutes les formes d'autorités – ne reconnaissant plus de la loi *que sa violence*, et non sa *force symbolique*, que l'on appelle son autorité – ce qui conduit inévitablement à la déraison planétaire devenue patente et mimétiquement affolante, où les systèmes de crédit sont en ruine et, avec eux, toute confiance, toute créance, toute croyance dans un avenir et donc tout investissement, au sens le plus large du terme.

Cela ne signifie évidemment pas qu'il serait possible ou même souhaitable de restaurer une individuation de référence *nationale* – qui deviendrait d'ailleurs immédiatement une individuation de *préférence nationale*. Cela signifie que *la constitution d'une individuation de référence planétaire dans un contexte désormais reconnu comme irréductiblement pharmacologique est la tâche et la responsabilité des universités unies dans l'internation*, formant ainsi cette internation, la faisant surgir comme *mondialisation réelle*, c'est-à-dire comme *mondanéisation*, comme *faire monde refondant l'individuation* en s'unissant dans et par la formation de *nouveaux circuits absolument longs de transindividuation* constituant une *nouvelle critique* et une *nouvelle raison* – d'agir.

(Que la mondialisation ainsi repensée puisse reconstituer des

barrières douanières conditionnelles à l'encontre des pratiques barbares que le marché impose aux systèmes sociaux et qui les ruinent depuis que la financiarisation a fait du marché l'ennemi aussi bien du commerce que de l'économie entrepreneuriale, c'est tout à fait possible – mais c'est une autre question.)

Cette raison nouvelle, combattant la nouvelle déraison, est une raison d'agir pharmacologiquement, et cela signifie avant tout qu'elle est *impure*, c'est-à-dire à la fois :

- constituée par une rétention tertiaire qui est un *pharmakon* et qui peut toujours la retourner (comme un gant) en une rationalisation qui conduit nécessairement à la déraison, c'est-à-dire à la démotivation et au désinvestissement ;

- pensée dès lors et avant tout *comme motif*, c'est-à-dire raison d'agir au service d'une puissance d'agir, et pensée *en cela* à partir d'une réévaluation de la question du désir dans le cours de la noèse, réévaluation qui doit relire en particulier Aristote, Spinoza, Kant, Hegel et Nietzsche à partir de la « révolution copernicienne » accomplie par Freud, où la conscience n'est plus qu'une dimension de la raison, l'inconscient constituant le *fonds préindividuel de tous les motifs d'agir* – qu'ils soient raisonnables (projetés *more geometrico* en référence au canon géométrique de l'anamnèse) ou déraisonnables –, de tous les motifs d'agir, c'est-à-dire de passer à l'acte.

68. Internation et interscience

La nécessité de *constituer* l'internation en un sens *absolument politique* et *en cela rationnel* est aujourd'hui d'autant plus vivement ressentie que la catastrophe de Fukushima a fait apparaître le caractère d'emblée planétaire des effets de l'incurie qui a résulté de la « révolution conservatrice », et que la nécessité d'établir une nouvelle puissance publique²⁸ – précisément celle de l'internation – est devenue une évidence nouvelle qui n'a rien à voir avec les motifs qui commandent des institutions internationales telles que l'OMC, le FMI, etc., ou même l'ONU.

La nouvelle puissance publique, fondée sur la nouvelle *chose publique* (*res publica*) que constituent les dispositifs de publication de rétentions propres à la pharmacologie numérique, doit s'établir dans un nouveau rapport au savoir, explicitement conçu comme lutte contre la prolétarianisation, et articulant pour cela les savoirs entre eux selon des modalités nouvelles.

L'individuation de référence que l'internation doit devenir pour les

nations et pour les aires continentales doit être refondée sur la raison pharmacologique, c'est-à-dire sur *une raison qui peut toujours déraisonner, mais qui le sait*, et qui constitue en cela et avant tout une nouvelle *vigilance*, c'est-à-dire une *nouvelle critique* qui est aussi, en quelque sorte, une pharmaco-vigilance. Cette raison impure n'est en rien une nouvelle figure de la maîtrise. Mais c'est toujours la figure de *la raison* en tant qu'elle revendique le passage de la pensée par l'expérience apodictique et ne renonce jamais au canon de la vérité géométrique qui constitue la forme pure de l'idéalisation rationnelle²⁹.

Seule la raison et son universalité – projetée localement et utopiquement comme une *consistance* qui, n'existant pas, s'infinetise dans la diversité irréductible des singularités, et qui fait de la raison, comme *modalité noétique du désir*, qui ne peut désirer lui-même que des singularités³⁰ qui *dépassent* l'universel, un *pouvoir des singularités* –, seule cette raison universelle peut refonder une individuation de référence au-delà des nations aussi bien que des continentalisations, et comme horizon d'un traité de paix entre les blocs continentaux. Chacun sait bien que la ruine des institutions internationales du « Marché » dont l'ONU est le cache-misère, et qui organisèrent la guerre économique mondiale, rend *indispensable* ce traité de paix, faute de quoi c'est la guerre mondiale *militaire* qui en résultera.

Ce n'est qu'en passant par l'horizon intercontinental et donc planétaire qu'il sera possible de relancer un *projet européen* digne de ce nom – européen signifiant d'abord : propre au continent qui a disséminé sur la planète entière la rétention tertiaire littérale, puis l'industrialisation et la rationalisation à partir de son expérience d'une raison qu'elle crut toujours pure. L'Europe, *stupéfaite* par la découverte de l'impureté de « sa » raison, est devenue *stupid* – c'est-à-dire aussi *impotente*. Seule sa *projection* dans l'horizon d'une individuation collective de référence *extra-continentale* lui rendra sa raison et sa puissance d'agir.

La raison impure est ce que doit désormais critiquer une pharmacologie elle-même fondée sur une organologie générale. Celle-ci, dont le concept va être ici précisé³¹, constitue le paradigme de la *transdisciplinarité* sans laquelle aucune *critique de la raison pharmacologique* ni aucune *pharmacologie positive* ne sont concevables.

Pour reprendre un terme qu'un numéro de la *Revue du Mauss* paru en 1998 emprunte elle-même au texte que François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye et Dominique Lecourt co-signèrent en 1982 en vue fonder le Collège international de philosophie³², une *interscience pour le XXI^e siècle* doit prendre forme au sein des universités du monde entier unies dans une *internation de droit*.

Cette interscience, qui est inséparable du devenir technologique, doit *faire et critiquer la généalogie de l'accélération* des temps de transferts de technologies *pour y opérer une bifurcation* – tâche d'autant plus urgente et préalable que cette accélération se combine désormais avec une évolution radicale des dispositifs de publication en temps-lumière³³, technologies intellectuelles (*pharmaka*) d'autant plus aisément mises au service des processus toxiques qu'il n'en est inventé aucunes pratiques thérapeutiques, seules antidotes possibles.

Cette accélération absolue court-circuite les États et les puissances publiques, c'est-à-dire *désintègre* littéralement la sphère politique en tant que telle. S'il ne s'agit pas de retourner à la sphère publique nationale, ce qui est en tout état de cause manifestement impossible, il faut en revanche inventer, individuer et transindividuer la *nouvelle puissance publique* qu'est l'internation *en reposant la question de la souveraineté* à partir de la critique pharmacologie de l'*autonomie* – dont la souveraineté est le nom lorsqu'il s'agit de l'individu collectif qui requiert une histoire pharmacologique, de la raison d'État au contrat social, et, au-delà, dans le contexte de la *soumission économique de la souveraineté* à l'époque de la mondialisation détruisant les droits nationaux et *installant finalement le non-droit politique*.

Les droits nationaux, qui sont à ce jour les seuls droits authentiquement *politiques* et qui ont défini les droits économiques des gens ordinaires (et le « droit des gens »), ont été soumis au droit économique des agents d'affaires imposé par l'Organisation mondiale du commerce.

L'internation ne devra pas court-circuiter les États, mais leur permettre de se réinventer (de se réindividuer) en les associant dans la constitution d'un nouveau processus de transindividuation de référence qui ne les vide pas de leur substance ni ne les prive de leur souveraineté, mais qui repose la question de la souveraineté *et de sa territorialisation* (y compris économique) à l'époque de la chose publique comme internation (individuation collective dans les dispositifs numériques de publication). Cela suppose une nouvelle pensée de la territorialité à l'époque d'une *reterritorialisation* qui n'est la fin ni de la déterritorialisation ni de la mondialisation, mais leur *nouveau régime*³⁴.

69. « Destruction créatrice », efficience et désindividuation – à propos des finalités de l'innovation

L'innovation a été élevée au rang de principe fondamental de l'économie industrielle par Schumpeter. Mais la réduction des temps

de transferts de technologies et l'accélération résultante de l'innovation – devenue effrénée – ont conduit à une *désindividuation généralisée des systèmes sociaux* et à une *perturbation croissante des systèmes naturels*. Présentée par Schumpeter comme la condition fondamentale de la production de valeur, l'innovation est alors conçue uniquement comme ce qui consiste à *accélérer l'individuation du système technique sans poser la question des conditions de l'individuation psycho-sociale*.

Définie comme « destruction créatrice », l'innovation industrielle conduit inéluctablement à court-circuiter l'adoption de cette individuation technique par les individuations psycho-sociales, ce qui engendre une *désindividuation massive, systémique et ruineuse des appareils psychiques et des systèmes sociaux*. Cette conception de l'innovation fait l'impasse sur la question de la *transindividuation* qui seule produit du transindividuel, c'est-à-dire de la signification, c'est-à-dire aussi bien de l'adoption, et non de l'adaptation – la signification étant ce qui reste toujours à interpréter pour les individus psychiques comme pour les individus sociaux, cette interprétation *donnant son sens* à la signification.

Au lieu de participer à une *intensification* de l'individuation des systèmes sociaux (que l'on doit entendre ici également au sens de Niklas Luhmann), cette conception de l'innovation la rend purement et simplement *impossible* parce qu'elle *dépossède ces systèmes sociaux des savoirs en quoi ils consistent essentiellement*, qu'elle capte et dont elle prend ainsi le contrôle – par exemple, de nos jours, à travers la grammatisation des relations sociales³⁵.

Ce qu'Ars Industrialis appelle l'économie de la contribution est fondé sur une tout autre conception de l'innovation³⁶ – qui passe notamment par une *réévaluation de l'innovation territoriale dans le contexte d'une internation*, où les pouvoirs académiques doivent mettre en œuvre une *recherche contributive*, et qui repense dans des termes nouveaux les questions de politique industrielle, d'économie des investissements et de fiscalité favorisant les processus de capacitation³⁷.

Le milieu noétique où la forme politique de l'individuation psycho-sociale rationnelle émerge comme *polis* il y a presque trois mille ans – lorsque la controverse logique que rend possible la paix civile s'est substituée aux guerres de clans, dont les actuelles oligarchies mafieuses sont des résurgences – repose sur les rétentions tertiaires telles qu'elles rendent possible la production de *rétentions secondaires savantes*. L'école – le *skholeion* – et l'académie puis l'université sont les institutions de la transmission trans-formatrice de ces *rétentions*

savantes devenant ainsi collectives, c'est-à-dire se transindividuant.

Comme rétentions secondaires devenant collectives pour la communauté académique concernée, qui les fait siennes, c'est-à-dire les adopte en s'y individuant, et où connaître un théorème, et le reconnaître *comme tel*, consiste à le faire sien, c'est-à-dire à faire de ce qui a un jour été retenu et pensé par *un* savant ce que *je* retiens et ce que *je* pense, que je nomme désormais en cela et à juste raison *mon* savoir (le *partage* de rétentions secondaires au cours de processus de transindividuation *métastables* – c'est-à-dire formés de multiplicités d'individuations singulières – étant ce que vise toute vie académique)³⁸, les rétentions secondaires savantes constituent les *critères* permettant de *sélectionner* des rétentions primaires³⁹ dans l'expérience qu'est la pensée comme telle.

Dans un contexte où l'innovation concerne de plus en plus massivement les rétentions tertiaires numériques, l'accélération de la circulation des savoirs transformés en informations qui deviennent elles-mêmes des données calculables, et qui permettent l'*automatisation* de cette sélection, *court-circuite le processus anamnésique* et semble inéluctablement conduire à l'anéantissement de l'après-coup et du temps différé qui est la condition du temps de la réflexion.

La production de ces critères de sélection parmi les rétentions (sélections qui consistent toujours à projeter des protentions) devient *ainsi* industrielle. Elle soumet la vie noétique à l'intériorisation quasi exclusive des critères d'efficience, en négligeant les trois autres critériologies décrites par la théorie des quatre causes⁴⁰. Lorsque le savoir est devenu une fonction de l'économie industrielle, ce qui est vrai de l'économie l'est de l'activité académique : c'est exclusivement le critère de l'efficience qui gouverne les « sociétés de marché ».

Cependant,

le détronement de l'efficience comme unique principe directeur est inévitable dans une société libre. Ce n'est qu'en étant en concurrence avec d'autres finalités, valeurs et idéaux que le concept d'efficience peut être accepté⁴¹.

Il en va ainsi parce qu'une société ne peut pas durer sans *reconstituer en permanence ses circuits de transindividuation* tels qu'ils sont *toujours inscrits dans des rapports intergénérationnels* où, *en se transmettant, ils sont réinterprétés et par là même poursuivis*.

Or, l'efficience qui conduit à l'innovation technologique se fait au détriment de toute innovation sociale, c'est-à-dire au détriment des savoirs en général, parce qu'elle entre en conflit direct avec la tâche

des professeurs des différents niveaux scolaires et universitaires, s'il est vrai qu'une génération donnée d'enseignants est soumise aux questions des générations plus jeunes – questions auxquelles, au rythme actuel de l'innovation et de l'évolution des savoirs qui en résulte, elle ne peut plus répondre *du point de vue académique*, n'ayant pas été formée pour cela.

70. Temps des savoirs et temps des générations

La vitesse de l'évolution qui affecte la biologie à travers les réalisations des biotechnologies, par exemple – et la promotion des discours d'accompagnement de ces transformations sur le « marché des idées », à travers lesquelles il s'agit, dès le début de leur développement, de *vendre* ces biotechnologies à la société, les « idées » étant mises sur le marché médiatique sitôt qu'elles ont été publiées dans les revues savantes, et parfois même avant ces publications, voire en dehors de toute publication scientifique, c'est-à-dire de toute critique –, cette vitesse, qui apparaît de plus en plus souvent aux yeux du public consister en une *précipitation* et qui engendre désormais une *défiance publique*, met sans cesse les professeurs des collèges et des lycées aussi bien que des universités en *défaut de savoir*⁴² devant leurs élèves ou étudiants.

Dans une situation où le *temps de la transindividuation des savoirs* est décorrélé du *temps de la transindividuation des générations* – les axiomes, théorèmes, faits expérimentaux et autres *appareils d'établissement de la preuve* ou de fondement de la thèse se produisant désormais à un rythme *beaucoup plus rapide* que celui du renouvellement générationnel –, une *autre façon d'enseigner* devient nécessaire, qui doit être fondée sur un autre rapport aux savoirs.

Celle-ci passe par une formation épistémologique des professeurs (d'abord au cours de leurs études universitaires) à un *état chronique de non-savoir*, c'est-à-dire à un état de *savoirs non transindividué de façon homogène* tout d'abord parce que *le temps de cette transindividuation n'est plus disponible* : la question que se pose l'élève⁴³, et qui *n'a pas eu le temps de mûrir* dans la communauté académique des pairs, veut cependant une réponse du professeur qui n'est pas lui-même armé pour enseigner ce qui a changé dans le savoir au cours des deux derniers siècles, ni, *a fortiori*, au cours des cinq dernières décennies.

Inventer des réponses académiques face à cet état de fait totalement inédit, et proprement révolutionnaire – où tout semble en permanence devoir devenir révolu en tout domaine –, suppose de revenir à l'histoire de la transformation industrielle qui bouscule radicalement

la façon dont Kant, dans *Le Conflit des facultés*, instruit la question des rapports entre *le dedans et le dehors de l'université*.

71. Soifs de savoir et enjeux de pouvoir

L'esprit public numérique ouvre l'ère de nouvelles formes de sociétés savantes – dont Wikipédia est un organe international contributif dans l'internation qui s'y forme – au sens où, pour Kant déjà, les *sociétés savantes* étaient les interlocutrices des autorités universitaires :

Outre ces *savants corporatifs* [que sont les professeurs], il peut en exister aussi d'*indépendants*, qui n'appartiennent pas à l'Université ; [...] ils forment certaines corporations libres (appelées *Académies* ou aussi *Sociétés savantes*) qui sont comme autant d'ateliers ; ou bien ils vivent en quelque sorte dans l'état de nature de la science, chacun s'occupant pour lui-même, en dehors de toute prescription et de tout règlement public, à accroître et répandre la science, *en amateur*⁴⁴.

Les sociétés savantes et académies de l'âge classique se formèrent à partir de la République des lettres, durant le *tournant noétique* que constitua la dissémination de la lettre imprimée dans la chrétienté. Elizabeth Eisenstein a analysé les immenses transformations que l'impression mécanique des rétentions tertiaires alphabétiques (dont Sylvain Auroux analyse de son côté les conséquences innombrables sur la pensée et les sciences du langage, c'est-à-dire sur la philosophie moderne⁴⁵) induit dans la société de la Renaissance où

chacun devient assoiffé de savoir, non sans s'étonner de son ancien aveuglement⁴⁶.

Ce savoir dont tous ont soif y devient un enjeu politique, et non seulement spirituel :

L'art de l'imprimerie répandra tellement le savoir que les gens du commun, connaissant leurs droits et libertés, ne se laisseront pas gouverner par le moyen de l'oppression⁴⁷.

Le savoir se présente comme enjeu politique à travers la lutte contre le pouvoir spirituel qu'exerce la papauté sur l'interprétation des Écritures, cependant que le savoir commence à se définir par opposition au pouvoir spirituel :

Soit il faut au pape abolir le savoir et l'imprimerie, soit, à la longue, l'imprimerie l'exterminera⁴⁸.

À travers ces luttes épistémiques et spirituelles (noétiques au sens

large⁴⁹), c'est un nouvel ordre qui se met en place, contestant l'autorité des clercs, d'où émergent des laïcs savants aussi bien qu'un nouveau lectorat des Écritures, c'est-à-dire un nouvel espace public et un nouveau temps public de la chrétienté :

Les impressions de la Bible exposaient l'autorité du clergé médiéval à un double assaut : elle était menacée à la fois par l'érudition laïque d'une élite savante et par la lecture de la Bible dans le grand public. Au niveau élitaire, des laïcs devenaient plus érudits que les hommes d'Église ; la grammaire et la philologie mettaient en question le règne de la théologie ; les études grecques et hébraïques se taillaient une place dans les facultés⁵⁰.

Tandis que le savoir issu des vieilles universités (Bologne, la Sorbonne, Oxford, Cambridge) est contesté par de nouveaux savants qui commencent (comme le fera Kant après sa réprimande par le roi de Prusse⁵¹) à disputer de la place de la faculté de théologie dans la hiérarchie académique, « savants indépendants » qui formeront plus tard ces « Académies [...] ou Sociétés savantes » dont Kant parle comme d'un *dehors de l'université*, l'emprise du clergé sur ceux qui ne parlent que la langue commune s'étiole, et ceux-là forment ce que l'on appelle alors le *vulgaire*, qui s'étend bien au-delà des paysans et des pauvres :

Au niveau populaire il se trouvait des hommes et des femmes du commun pour connaître les Écritures aussi bien que les simples curés ; la vente des catéchismes et des livres de prières en langue vulgaire s'élargissait ; le latin liturgique n'était plus une langue sainte voilant des mystères sacrés⁵².

Ces tensions entre savoirs et pouvoirs laïcs et religieux se traduisent par des modifications des lois. Henri VIII promulgue en 1543 une ordonnance qui prohibe

l'emploi de bibles annotées, [interdit] aux personnes non autorisées la lecture publique et le commentaire des Écritures, et [dénie] la lecture biblique « aux femmes, artisans, apprentis, compagnons, francs-tenanciers, fermiers et laboureurs »⁵³.

72. La requalification des sociétés savantes et la nouvelle division du travail intellectuel

Il a été remarqué à maintes reprises ces dernières années que cette lutte pour la prise de contrôle des nouvelles formes de rétentions tertiaires, pour la définition de sa pharmacologie (de ce qui y est toxique et de ce qui y est curatif) et pour la prescription des

thérapeutiques (des meilleures façons de faire avec le *pharmakon*) qu'elle requiert, semble se répéter par certains de ses traits avec l'avènement des rétentions numériques.

Avec les *hypomnémata* électroniques qui transforment de nos jours le monde entier, l'enjeu est de même nature que celui qui marque la Renaissance, l'Humanisme, la Réforme et derrière elle la Contre-Réforme et ce qu'elle induit quant à la nouvelle grammatisation des idiomes⁵⁴ – questions contemporaines répétant une scène ancienne qui fait aussi le point de départ de l'Académie platonicienne, et qui ne peuvent que venir *au cœur même du destin des écoles, universités et académies en tout genre*.

Avec la *forme hypermédia* (dont HTTP et HTML – ou XML – sont le protocole et le langage) *d'écriture électroniquement imprimée* dans des mémoires de silicium en quoi consistent les nouveaux types d'*hypomnémata*, où les symboles circulent à la vitesse de la lumière sur les réseaux numériques, en passant par des circuits imprimés au niveau microélectronique (à l'échelle du millionième de mètre) qui mettent ainsi en œuvre des processus d'écriture, d'édition, de diffusion et de lecture d'un genre radicalement nouveau⁵⁵, il se produit de toute évidence un mouvement comparable à ceux qui caractérisent ces grands moments de la grammatisation qui configurèrent en profondeur – et de façon gravement ignorée par la philosophie⁵⁶ – le contenu de la modernité.

Ce ne sont pas seulement des *données* d'archives, de bibliothèques, de médiathèques et de centres de documentation en tout genre qui deviennent accessibles à tous, par exemple par la numérisation de fonds par les grandes institutions publiques ou par des opérateurs privés : ce sont aussi et surtout des *fonctions*, qui furent durant plus d'un siècle exclusivement réservées non plus aux clercs, religieux ou laïcs, mais aux *professionnels* travaillant pour les industries de l'information (comme technologies informatiques et documentiques) et de la communication (comme technologies audiovisuelles) – fonctions qui, à l'époque des réseaux numériques, passent entre les mains des publics eux-mêmes.

Appréhendés durant les trois derniers quarts du xx^e siècle comme les consommateurs et les audiences des médias de masse, ces publics désormais se démassifient et forment des communautés de contributeurs. Ce sont eux qui produisent l'essentiel des données et métadonnées qui circulent sur les réseaux, où ils engendrent des « effets réseaux » qui peuvent être exploités par des stratégies de marketing – particulièrement à travers les « réseaux sociaux » –, mais qui sont aussi de *nouveaux espaces publics* où s'agrègent par exemple

les *réentions partagées* qui constituent autant de réentions secondaires collectives susceptibles de devenir des réentions secondaires savantes.

À quelles conditions cependant ? La réponse ne fait aucun doute : à la condition que les institutions scolaires, académiques et universitaires y jouent leur rôle – *qui reste entièrement à inventer*. Faute de quoi, ces réentions secondaires collectives seront celles de la bêtise (et avec elle de la *méchanceté*⁵⁷) industriellement organisée.

Les nouveaux espaces publics agrègent des réentions partagées par exemple par les contributeurs anonymes, innombrables et la plupart du temps totalement désintéressés, qui alimentent Wikipédia, réalisant ainsi un *immense travail de transindividuation* (15 millions d'articles en février 2010) se produisant ainsi dans l'internation (en 281 langues) à la vitesse de la lumière, selon des règles qui ne sont pas imposées mais recommandées, et largement suivies depuis dix ans⁵⁸ par une collectivité mondiale dont le sens des responsabilités surprend et impressionne, à une époque où l'incurie semble dominer le monde⁵⁹ – programme qui s'est largement inspiré des règles issues des communautés du logiciel libre : des communautés de savoirs professionnels partagés luttant contre leur propre prolétarianisation, où la technologie est mise au service de l'individuation de ceux qui la pratiquent⁶⁰.

Au sein de ces publics qui ne sont plus des audiences, passés du statut de *masse de consommateurs* à celui d'*associations de contributeurs*, émergent des figures d'amateurs au sens où Kant use de ce terme pour caractériser les Sociétés savantes issues de la République des lettres qui s'est formée à l'époque d'Érasme, Luther et Henri VIII – communautés d'amateurs en tout genre : artistique, encyclopédique, scientifique, médical, technologique, etc., et pratiquant non seulement les technologies dites collaboratives issues du Web 2.0, mais les équipements électroniques par lesquels tout un chacun peut accéder aux fonctions de captation, de postproduction, d'indexation et de diffusion des réentions tertiaires audiovisuelles, aussi bien qu'à des formes très avancées de la recherche, du traitement et de la diffusion numérique des données.

C'est une autre division du travail noétique (intellectuel, poétique, artistique) qui se produit dans ce nouveau milieu réentionnel, et qui vient grandement perturber ce que Kant appréhendait lui-même comme une telle division⁶¹ tout en soulignant que la réention tertiaire littéraire – sacrée ou profane – était la condition des Facultés (« les Facultés supérieures fondent toutes trois l'enseignement [...] sur l'Écrit⁶² ») aussi bien que de l'*Öffentlichkeit*, qui est elle-même la condition du savoir rationnel⁶³, les institutions universitaires étant

« artificielles » (*künstliche*) à bien des titres.

Or, ici, pour nous, *artificielles* veut dire aussi et d'abord *pharmacologiques*, parce que *constituées par cet artifice qu'est précisément la rétention tertiaire telle qu'elle déborde l'enceinte académique et universitaire*, et c'est sur ce point (que les analyses de Habermas ignorent complètement) qu'il me faut insister à présent.

73. Autonomie et hétéronomie de l'université : la condition de l'inconditionnel

Dans la réflexion de Kant, ce n'est pas seulement le travail noétique rationnel qui se divise en facultés : c'est aussi ce qui distingue le dedans de l'université de son dehors et *qui, en fonction de sa porosité, la rend plus ou moins autonome ou hétéronome*. L'enjeu du *Conflit des facultés* est évidemment et uniquement celui des conditions de la garantie de l'autonomie de l'université – conditions d'une autonomie qui tend toujours à se définir comme *inconditionnelle*. Quelles sont les *conditions* de l'inconditionnel ? Telle serait la question d'apparence formellement et irréductiblement aporétique qui conditionnerait toute réflexion sur l'inconditionnel – ou sur l'« autonomie ».

Les conditions de l'inconditionnel sont *pharmacologiques*, et elles constituent une *condition pharmacologique du noétique* qui ne se trame (ne passe à l'acte) comme *rationnel* qu'à travers des rétentions tertiaires que j'ai appelées ailleurs orthothétiques⁶⁴, et qui sont elles-mêmes hautement hétéronomes, soumises à des logiques sociales, historiques, économiques, politiques, etc., toutes plus accidentelles les unes que les autres.

Ces logiques sociales sont elles-mêmes soumises à d'irréductibles conditions techniques au-delà du seul champ hypomnésique. Inscrites dans un processus de transindividuation *rationnel*, c'est-à-dire régi par des critères de transindividuation respectant des principes de la raison qui se redéfinissent eux-mêmes sans cesse au cours de ce processus – notamment en fonction de l'épreuve qu'ils font de l'histoire rétentionnelle elle-même en tant qu'elle est pharmacologique –, ces logiques permettent de *projeter le droit*, c'est-à-dire le « principe thérapeutique » (au sens où Freud aura pu parler par exemple de « principe de plaisir ») à *partir* de ce *fait* qu'est le « principe pharmacologique » (qui devient ici le principe du « principe de réalité »).

Dès lors, la question du dedans et du dehors de la sphère académique devient celle de la façon dont ces *hypomnémata* que sont les rétentions tertiaires redistribuent en permanence le processus

d'individuation psychique et collective qu'est la communauté noétique en totalité (l'internation) dans ses conditions effectives d'individuation non seulement dans la sphère académique, qui est le foyer de toutes les idéalizations que suppose cette forme attentionnelle rationnelle qu'est le *logos*, mais également dans tous les processus d'individuation collective *extra-académiques*, et avec lesquels les processus d'individuation collective académiques que sont les disciplines doivent composer et travailler, *tout en en faisant leurs objets*, à commencer par le processus d'individuation collective qu'est le langage⁶⁵.

Ce *débordement hypomnésique* qui trame la vie académique *dans son tréfonds le plus intime* (si la rétention tertiaire est bien la condition de la raison, par exemple « devant l'ensemble du public qui lit ») et qui constitue du même coup son hétéronomie, puisque cette trame est aussi celle de son dehors, qui ne peut d'ailleurs lui apparaître comme tel qu'à *cette condition*, ce débordement, cette hétéronomie et l'autonomie en quoi elle se transforme – par le *travail thérapeutique* que font les disciplines académiques – sont aujourd'hui *constitués par un paysage industriel planétaire* (celui de l'internation) tel que *le dedans du travail de transindividuation universitaire est de part en part transi et tramé par des hypomnémata numériques*.

Ces *hypomnémata* numériques sont devenus *la trame qui grammatise toutes les relations sociales* (familiales et amicales, de travail, commerciales, financières, politiques, diplomatiques, etc.) extra-universitaires, réagénant le tissage et l'étoffe rétentionnels de la vie psychique la plus intime, aussi bien que les dispositifs de sélections rétentionnelles (et protentionnelles) en quoi consistent les formes les plus institutionnelles de la vie sociale, et dont les disciplines académiques sont en principe les référents.

C'est à partir de ces questions qu'il faudrait ici analyser le déplacement sémantique qui se produit quant à la question de l'autonomie des universités de Kant à nos jours, c'est-à-dire au temps de la loi relative aux *libertés et responsabilités des universités* – laquelle apparaîtrait sans aucun doute constituer aux yeux de Kant la soumission sans limite et mortelle de l'université à *l'hétéronomie la plus irrationnelle qui soit*.

L'autonomie que cette loi accorde aux présidents d'université serait sans aucun doute aux yeux de Kant ce qui consiste à priver de leur autonomie les « savants corporatifs⁶⁶ » pour la confier aux « hommes d'affaires ou techniciens de la science [...] en tant qu'instruments du gouvernement⁶⁷ », en quelque sorte en « co-linéarisant » (pour reprendre ici encore l'expression de Frédéric Lordon⁶⁸) leurs intérêts avec ceux du gouvernement.

74. La condition industrielle de l'université

Reste que derrière toutes ces questions se tient celle de savoir *quels rapports* l'université *peut et doit* entretenir avec son milieu externe lorsque, celui-ci étant devenu *industriel*, c'est-à-dire techno-logique, et la technologie étant l'intégration du savoir rationnel dans le processus d'individuation technique aussi bien que l'intervention de la technologie elle-même dans le devenir de la raison à travers les rétentions tertiaires issues de ce devenir industriel, comme instruments d'observation tout autant que comme milieu rétentionnel global, il est impossible de ne pas questionner la *conditionnalité industrielle* de la technologie.

Deux attitudes au moins sont ici possibles :

– soit on ignore ce devenir, et on en dénie l'effectivité, et dans ce cas, tout en prétendant y « résister », on est condamné à y disparaître comme le pape, c'est-à-dire : en étant toujours là, tel Benoît XVI devisant dans un paysage sécularisé où le religieux est devenu la caricature de lui-même ;

– soit on passe de la résistance à l'invention, c'est-à-dire à la critique : on fait de cet état de fait un objet d'idéalisation, c'est-à-dire capable de projeter un nouvel état de droit, n'opposant plus l'hétéronomie pharmacologique à l'autonomie thérapeutique, et tenant performativement⁶⁹ la promesse positive du *pharmakon* – comme cette *profession de foi* qui est la dignité de tout *professeur*.

La seconde attitude n'est possible qu'à la condition que soit mis en œuvre un programme *indissociablement heuristique et pédagogique* dont les considérants du chapitre précédent constituent des lignes directrices.

Ce programme affirme avant toute autre considération que le savoir est pharmacologique, au sens où Paul Valéry le soutient, et que cette pharmacologie est *irréductible*, ce qui signifie qu'il n'y a pas de savoir qui ne conduise pas au *contraire* de ce dans la visée de quoi il a été conçu : qu'il n'y a pas de savoir conceptuel et rationnel qui n'induisse pas de l'irrationnel ou de la rationalisation – qui est toujours une manière de prolétarianiser le rationnel par l'intermédiaire des rétentions tertiaires, et ce à défaut d'en avoir produit une critique appropriée dans l'université, *critique* (au sens kantien) qui doit être *disséminée par la pratique à tous les niveaux de l'institution académique* (en passant par le moment humien de l'expérience, *empeiria*).

75. Savoirs et expertises : la prolétarianisation généralisée mise

La dissémination rapide des technologies numériques (depuis 1992) produit une « *épokhè* » techno-logique, c'est-à-dire une suspension des processus de transindividuation qui étaient jusqu'alors en vigueur, et que concrétisaient les systèmes sociaux. Cette *épokhè* numérique enchaîne sur une *épokhè* qui l'a précédée, induite par les médias analogiques, et en particulier par la croissance très rapide de la télévision⁷⁰, dont le caractère suspensif n'aura pas été ressenti aussi nettement ou aussi immédiatement que celui de l'*épokhè* numérique – bien que le choc fût *au moins aussi violent*. (Cela tient au fait qu'il *parachevait* le système consumériste, alors que *le Web vient le mettre en cause*.)

Ces deux processus, *qui court-circuitent les processus de transindividuation qui fondaient les multiples composantes du système éducatif* (en particulier les disciplines), *ou qui interagissaient avec ce système éducatif* (pratiquement *l'ensemble des systèmes sociaux*), se combinent aujourd'hui à travers la *convergence du numérique et de l'analogique* de manière d'autant plus complexe qu'ils sont contradictoires sous de nombreux aspects. Ils ont ainsi induit un redoublement *épokhal* toxique qui parvient d'autant moins à se redoubler curativement – à « faire époque » – qu'il a contribué à accélérer la décomposition du modèle industriel consumériste au sein duquel il s'est développé.

Sur le plan de la vie académique et universitaire, ce blocage engendre des effets comparables à ce qui se jouait à l'époque de Luther : contestation des clercs, des doctes, des savants, qui sont eux-mêmes devenus, à notre époque, des « experts » – c'est-à-dire *des élites prolétarisées*. En cela aussi, la contestation cristallise ou catalyse des tensions issues d'un état de fait plus ancien que celui de la « révolution numérique » : les savants sont devenus des experts dès lors qu'ils ont cédé à la rationalisation au sens de Weber, et qui aboutit à ce que décrivent aussi bien Valéry et Husserl qu'Adorno, Marcuse et Habermas.

Avec James Watt, la machine à vapeur concrétise au XVIII^e siècle la rencontre de la science et de la technique à travers un objet qui devient l'élément fondamental de transformation de la société par la révolution industrielle dès lors que, avec la machine-outil (1760), puis avec la machine de Watt (1775) et enfin avec le métier Jacquard (1801), se met en œuvre le processus de grammatisation des gestes qui constitue l'enjeu des analyses de Marx dans les *Fondements de la critique de l'économie politique* et à travers lequel c'est la nature même du travail qui doit changer – y compris, à partir du XX^e siècle, le

travail intellectuel et le travail de professeur. Watt transforme ainsi radicalement non seulement le statut du savoir, mais ses modalités d'individuation : celle-ci ne se produit plus désormais qu'en relation *constante et obligée* (quoique très souvent inconsciente) avec le monde industriel.

Dès lors, le savoir évolue de plus en plus rapidement sous prescriptions industrielles, et selon les finalités nouvelles typiques d'une société dominée par l'idée de progrès. Mais ces finalités progressistes vont elles-mêmes finir par se dissoudre dès lors que le capitalisme de la financiarisation va devenir exclusivement spéculatif et se réduire à une seule finalité : celle du profit spéculatif, qui n'est même plus une causalité efficiente, puisqu'il impose le règne de l'incurie et, au bout du compte, de la paralysie, c'est-à-dire de l'*inefficience* industrielle (sinon vénale).

Les courts-circuits dans les processus de transindividuation qui trament dans l'ensemble des systèmes sociaux les formes de savoirs *non académiques* (savoir-faire et savoir-vivre) induisent la *destruction de la citoyenneté* et son remplacement par le consumérisme, cependant que la télévision court-circuite également les *processus d'identification* primaire enfant/parent⁷¹ ou la relation à l'objet transitionnel entre la mère et l'enfant⁷², et modifient en conséquence les processus d'identification secondaire et l'identification en général (c'est-à-dire aussi l'idéalisation et la sublimation dans leurs innombrables dimensions, en particulier dans la vie de l'esprit).

En outre, les courts-circuits épistémiques qui se produisent dans le champ académique et universitaire ont pour conséquence *dans la société elle-même* que le dispositif qui permettait autrefois qu'une transformation du savoir, en ouvrant de larges espaces critiques entre pairs, au-dedans de l'université, infuse également au-dehors de l'université et trans-forme la société dont elle ouvrait les *perspectives d'idéalisation* projetées et individuées au niveau collectif comme *savoirs sociaux* (comme *culture*), tout cela se trouve également court-circuité du fait que les temps de transfert de la recherche vers le développement industriel, le marketing des produits et leur distribution tendent à devenir sinon tout à fait nuls, du moins insignifiants au regard du temps social.

Ainsi s'installe le *temps désocialisé* où, *du haut en bas de l'« échelle sociale »*, règnent aussi bien l'incivilité que l'*attention deficit disorder*. Or, cet état de fait, qui trouverait sa causalité contemporaine dans la Destruction Créatrice accélérée par la « révolution conservatrice » qui extrémise ou purifie de ses scories sociales le « marché autorégulateur », plonge ses racines, nous explique Derrida, dans un

tournant qui a été pris au XVII^e siècle entre Descartes et Leibniz.

76. La déconstruction d'après l'*ars inveniendi*

Dans *Pyché. Inventions de l'autre*⁷³, Derrida examine le concept d'invention et son histoire moderne. Et il souligne à la fois la centralité de l'impératif d'inventer dans la modernité et dans la société contemporaine, tout aussi bien que l'aporie qui consiste à devoir programmer ce qui par essence doit venir bouleverser tout programme, ce qui ne doit pas avoir été prévu par le programme, et comme un fantasme de « réinventer l'invention » elle-même :

Si le mot d'« invention » connaît une nouvelle vie, sur fond d'épanouissement angoissé mais aussi depuis le désir de réinventer l'invention même, et jusqu'à son statut, c'est sans doute qu'à une échelle sans commune mesure avec celle du passé, ce qu'on appelle l'« invention » à breveter se trouve *programmé*, c'est-à-dire soumis à de puissants mouvements de prescription et d'anticipation autoritaires dont les modes sont les plus multiples.

Cela concerne évidemment l'université au premier chef, mais pas seulement elle :

Et cela aussi bien dans les domaines dits de l'art ou des beaux-arts que dans le domaine techno-scientifique. Partout le projet de savoir et de recherche est d'abord une programmation des inventions. On pourrait évoquer les politiques éditoriales, les commandes de marchands de livres ou de tableaux, les études de marché, la politique de la recherche et les « finalisations », comme on dit maintenant, qu'elle détermine à travers des institutions de recherche et d'enseignement, la politique culturelle, qu'elle soit ou non étatique. On pourrait évoquer aussi toutes les institutions, privées ou publiques, capitalistes ou non, qui se déclarent elles-mêmes comme des machines à produire ou à orienter l'invention⁷⁴.

Toutes les politiques de la science et de la culture moderne [...] s'efforcent [...] de programmer l'invention⁷⁵.

Cela suppose cependant un changement de sens de l'invention, du concept d'*inventio*, qui s'est produit au cours du XVII^e siècle, et qui technicise en quelque sorte l'invention et son concept même :

Selon un déplacement déjà engagé, mais qui, me semble-t-il, se stabilise au XVII^e siècle, peut-être entre Descartes et Leibniz, on ne parlera quasiment plus de l'invention comme découverte dévoilante de ce qui se trouvait déjà là (existence ou vérité), mais

de plus en plus, voire uniquement, comme découverte productive d'un dispositif qu'on peut appeler technique au sens large, techno-scientifique ou techno-poétique⁷⁶.

Or, ce tournant est ce qui conduit au projet leibnizien d'un nouvel *ars inveniendi* qui transforme la fonction de l'imagination en quelque sorte *en la court-circuitant* :

Leibniz qui, comme on sait, élabore les concepts fondamentaux d'une écriture d'un nouveau genre qui constitue un nouvel *ars inveniendi*, sait qu'à la fois il libère l'imagination et libère *de* l'imagination. Il passe l'imagination et passe par elle. Tel est le cas de la caractéristique universelle⁷⁷.

Et Derrida cite ici Leibniz :

Cette grande science que j'ai accoutumée d'appeler *Caractéristique* nous apprend le secret de fixer le raisonnement, et de l'obliger à laisser comme des traces visibles sur le papier en petit volume, pour estre examiné à loisir : c'est enfin elle, qui nous fait résonner à peu de frais, en mettant des caractères à la place des choses, pour desembarasser l'imagination.

Où Derrida veut-il en venir ? Avant de le dire avec ses propres mots, notons que ce que Leibniz semble ici programmer, c'est une nouvelle forme de rétention tertiaire, basée sur une machine conceptuelle et mathématique, qui à la fois stimule ou amplifie l'imagination, et la court-circuite, c'est-à-dire la stérilise, en la condamnant à se programmer, c'est-à-dire à programmer ses fantasmes par essence improgrammables. Il faudrait très longuement s'attarder sur ces questions, ce que je ne puis faire ici. J'en viens donc au fait.

Ce que veut montrer Derrida, c'est que la déconstruction est elle-même une invention – l'invention de l'autre :

L'invention de l'autre, venue de l'autre, cela ne se *construit* certainement pas comme un génitif subjectif, mais pas davantage comme un génitif objectif, même si l'invention vient de l'autre. Car celui-ci, dès lors, n'est ni sujet ni objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient. Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction.

1- Cf., *Pour une économie de la contribution*, à paraître.

2- Cf. *supra*, p. 104, 186, 230.

3- Cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 214-220.

4- Cette augmentation du pouvoir d'infiniter est une question d'économie libidinale et il faudrait à cet égard articuler les réflexions de Frédéric Lordon à partir de Spinoza avec la théorie freudienne du désir – faute de quoi l'on tend à nouveau à confondre désir et pulsion (cf. chapitre 6, en particulier p. 227 et suivantes). Par exemple, lorsque Frédéric Lordon

écrit dans *Capitalisme, désir et servitude*. Marx et Spinoza (La Fabrique, 2010) que « le pouvoir du capital d'amener les puissances salariales à son entreprise [...] est le signe d'une libération du désir-maître tel qu'il ne se sent plus retenu par rien et se voit capable de toutes les impositions unilatérales. Cette sorte de tyrannie [...] trouve [...] un paradigme dans le désir-maître particulier du capital financier sous la forme de la liquidité » (p. 64), il parle d'un dispositif pulsionnel qui n'est précisément pas le désir, mais sa décomposition en pulsions. Il en va de même lorsque Lordon décrit que « la parfaite flexibilité comme affirmation unilatérale du désir qui s'engage en sachant pouvoir se désengager, qui investit sous la garantie de pouvoir désinvestir, ou qui embauche avec l'idée de pouvoir débaucher (*ad libitum*) » (p. 65). La question est bien celle du désinvestissement. Mais si l'objet du désir est précisément celui dans lequel on investit, cette « affirmation unilatérale » n'est *précisément* pas celle du désir. Relire de nos jours la pensée de Spinoza est tout à fait fécond, mais à condition de ne pas la prendre pour une Bible qui aurait tout compris – pour une Révélation. Beaucoup de travail s'est produit depuis le XVII^e siècle autour de la question du désir, et surtout à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. S'en tenir à un spinozisme non critiqué en la matière renvoie aux difficultés – et aux amnésies – du post-structuralisme.

5- Carl von Clausewitz, *De la guerre*, Perrin, coll. « Tempus », 1999, p. 37.

6- Cf. *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., p. 109.

7- Cf. *Pour en finir avec la mécroissance*, op. cit., p. 68.

8- « On trouve chez Homère l'expression *laon ageirein*, c'est-à-dire rassembler l'armée. Les guerriers se rassemblent en formation militaire : ils font le cercle. Dans le cercle ainsi dessiné se constitue un espace où s'engage un débat public, avec ce que les Grecs appellent *isegoria*, le droit de libre parole. Au début du Chant II de l'*Odyssée*, Télémaque convoque ainsi l'*agora*, c'est-à-dire qu'il rassemble l'aristocratie militaire à Ithaque. Le cercle établi, Télémaque s'avance à l'intérieur et se tient *en mesô*, au centre ; il prend en main le sceptre et parle librement. [...] Ce rassemblement militaire deviendra, à la suite d'une série de transformations économiques et sociales, l'*agora* de la cité », Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs I*, op. cit., p. 179. Vernant montre dans cet ouvrage que la condition de ces transformations est la socialisation massive de l'écriture.

9- Seule cette affirmation performative permet de concrétiser la proposition que Derrida croit pouvoir décrire comme une université sans condition, et qui est une université sous condition pharmacologique capable d'élaborer avec ses *pharmaka* des propositions thérapeutiques.

10- C'est ce que j'ai soutenu dans *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 179.

11- Bertrand Gille, « Prolégomènes », *Histoire des techniques*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1978.

12- Dans la guerre économique mondiale, « la mobilisation est affaire de colinéarité : il s'agit d'aligner le désir des enrôlés sur le désir-maître. Dit autrement, si le conatus à enrôler est une force allante d'une certaine intensité, il s'agit de lui donner sa "bonne" orientation, c'est-à-dire une direction conforme à la direction du conatus patronal (que celui-ci soit un individu ou une organisation) », Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 54.

13- Ce devenir est à l'horizon des analyses de Jacques Derrida dans *Du droit à la philosophie* – quoique l'absorption de l'*otium* dans le *negotium* n'y soit pas problématisée comme telle : « Tout un champ est largement ouvert pour l'analyse de ce "dehors" que Kant appelle "académique" de l'Université. Du temps de Kant, ce "dehors" pouvait se limiter à une marge de l'université. Encore n'est-ce pas si sûr ni si simple. Aujourd'hui en tout cas, c'est l'Université qui devient sa marge. Du moins certains départements de l'Université sont-ils réduits à cette condition. L'État ne confie plus certaines recherches à l'Université » (op. cit., p. 413).

14- Il faudrait interpréter dans ces perspectives les hypothèses de Gabriel de Tarde et de René Girard concernant l'imitation pour les deux et l'envie pour le second – et avec elles

revisiter les thèses hégéliennes sur la reconnaissance.

15- Sur ce sujet, cf. *Mécréance et discrédit 1*, op. cit.

16- Ces discours de la « résistance », que l'on entend encore si souvent de nos jours, étaient de fait comme la confirmation qu'« il n'y a pas d'alternative » : ils disaient et ils disent toujours de nos jours que, en quelque sorte, « oui, en effet, il n'y a aucune alternative, aucune invention possible à opposer à cet état de fait calamiteux, il n'y a "plus rien à inventer", alors résistons tant que nous le pourrons » – chacun cultivant son petit coin de potager philosophique, artistique, etc. Dans ce même registre, Sophie Wahnich a très justement critiqué l'appel lancé par d'anciens résistants et militants, dont Stéphane Hessel et Raymond Aubrac, à *revendiquer pour le xxi^e siècle le programme du Conseil national de la Résistance* (cf. *supra*, p. 171, note 1). Ce dont a besoin de nos jours la jeunesse déclassée, et indignée de l'être, c'est d'une pensée nouvelle, et non d'une répétition inévitablement fantasmatique de slogans historiques qui se vident d'emblée de tout contenu – c'est-à-dire de tout crédit. Le monde ne cesse de changer : c'est un fait qu'il faut transformer en droit ; mais ce droit ne peut être fondé sur la dénégation de ce fait. À cela, Hegel donnait le nom de « pensée édifiante », et il a montré pourquoi ce n'est précisément pas une pensée, mais ce au nom de quoi on s'évite d'avoir à penser, c'est-à-dire aussi parfois à souffrir, de devoir chaque jour apprendre quelque chose de neuf.

17- Cela est cependant en train de changer, par exemple au Portugal. Quatre économistes des universités de Coimbra et de Lisbonne ont en effet déposé plainte contre trois agences de notation. « Pour l'un d'entre eux, José Reis, "ces trois agences ont péché à trois titres : elles concentrent 90 % de la notation financière, ce qui est une entrave à la libre concurrence ; elles possèdent des fonds d'investissement, il y a donc conflit d'intérêts ; et elles bénéficient d'infos privilégiées. Nul ne conteste les problèmes structurels de l'économie portugaise, mais nous refusons que des intérêts privés dictent notre sort". Même analyse de Manuel Brandão Alves, professeur d'économie à Lisbonne. "À travers ces agences, nous voulons pointer du doigt leurs clients, les principaux responsables : intermédiaires financiers, fonds de pension et même certains États..." » (*Libération*, 14 juin 2011). Le président de la Commission européenne José Barroso a dû lui-même renchéir sur cette démarche peu de jours après, puis la vice-présidente Viviane Reding (cf. *Libération*, 15 juillet 2011).

18- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Adaptation ».

19- Marcel Mauss, *Œuvres*, Minuit, 1969, p. 630. La *Revue du Mauss* tire les conséquences académiques de ce projet d'internation dans son numéro du deuxième semestre 1997, « Guerre et paix entre les sciences » (La Découverte), ainsi présenté : « N'est-il pas grand temps, complémentairement à ce que M. Mauss appelait l'internation, de faire advenir des formes d'interscience ? »

20- Sur ces questions, cf. Philippe Aigrin, *Cause commune : l'information entre bien commun et propriété*, Fayard, 2005.

21- *La Télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*, Flammarion, 2006.

22- Ce que l'on appelle l'Organisation mondiale du commerce (OMC) est en réalité *l'organisation mondiale du marché contre le commerce*. Le commerce est un échange non seulement de marchandises, mais des savoir-vivre fondés sur des savoir-faire aussi bien que sur des savoir-théoriser (en tant que commerce des esprits libres). La guerre économique passe ici par une guerre de vocabulaire qui consiste à vider les mots de leur sens en leur faisant dire le contraire de ce que les processus de transindividuation ont élaboré comme savoirs communs véhiculés par les langues. Ici le rôle des médias est capital, et le devenir grotesque de la presse anglaise soumise au banditisme spirituel de Murdoch n'en est qu'un cas particulièrement grossier.

J'ai tenté de dire pourquoi le commerce n'est pas simplement le marché dans une conférence à Saint-Émilien que l'on peut trouver sur le site d'Ars Industrialis (www.arsindustrialis.org/du-marche-au-commerce). Sur ce point, cf. aussi *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, op. cit., p. 25.

23- Cf. *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., p. 32.

24- Ancrages qui ne sont pas des appartenances identitaires.

25- Article « Université de Bologne », Wikipédia.

26- Cf. Jürgen Habermas, *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [1962], op. cit., p. 189 et suivantes.

27- Cf. *infra*, note 1, p. 296.

28- C'est cette nécessité qui est à l'horizon de l'*Appel de Fukushima* de la revue *Multitudes* (12 avril 2011).

29- Sur ce sujet, cf. le cours que j'ai consacré le 7 mai 2011 à la question de l'idéalisation en géométrie (pharmakon.fr/wordpress/cours-du-7-mai-2011-seance-12/).

30- Sur ce sujet, cf. *Mécréance et discrédit*, op. cit., p. 161-172.

31- Voir *infra*, p. 322. Cf. aussi le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Organologie générale ».

32- Ce texte est repris pour une part dans *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 564-576. Outre tout ce qui m'a nourri dans les œuvres de Jacques Derrida, puis de Jean-François Lyotard, outre l'incroyable hospitalité que m'offrit Derrida à ma sortie de prison, je dois dire ici tout ce que je dois au Collège international de philosophie et à ses fondateurs, ainsi qu'à Lyotard lorsqu'il en fut le second président, et qui fut toujours un soutien pour tout ce que j'ai pu y tenter. Le Collège et ses fondateurs ont rendu possible, par l'audace qu'ils mirent en œuvre – et comme œuvre collective –, tout ce qu'il m'est encore permis de tenter aujourd'hui, en ce temps si terriblement toxique que peut-être ni Derrida ni Lyotard, malgré leur extraordinaire lucidité et souvent leur saisissante prescience, n'auront vu venir dans sa teneur doublement pharmacologique – mais là, sans doute, est une loi du *pharmakon* ou de la condition pharmacologique qui nous protège d'anticiper le pire, nous permet de continuer à anticiper, et qui permet aussi que s'ouvre l'improbabilité d'un meilleur inconnu, inouï, inespéré. J'ai la chance de continuer aujourd'hui un dialogue constant avec Dominique Lecourt, cependant qu'il m'est toujours pénible d'exprimer après coup et publiquement un différend que n'ignoraient pas ces merveilleux amis que furent pour moi Derrida et Lyotard, désormais disparus, et qui me manquent à présent affreusement – et en cela, ils ne me font pas seulement défaut. Cela m'est pénible comme l'est la *pénia* d'Éros, qui cependant le met en mouvement. Certains petits héritiers de ces grands maîtres ne peuvent pas le comprendre. C'est pourtant cela même qui fait une œuvre maîtresse : qu'elle œuvre au-delà d'elle-même, qu'elle porte ce qui ne lui ressemble pas, mais qu'elle seule aura rendu possible.

33- Sur la question du temps-lumière, cf. *supra*, note 3, p. 282. Le lien entre *accélération de l'innovation et dissémination des dispositifs de publication* est évident depuis l'origine même de la modernité – à la naissance des Temps modernes, puis comme société moderne, c'est-à-dire industrielle, où l'édition de masse, la presse à journaux puis les médias analogiques joueront un rôle décisif dans le devenir et la destruction de la démocratie industrielle.

34- Cf. le Manifeste 2010 d'*Ars Industrialis*, déjà cité.

35- Cela ne veut pas dire qu'il est impossible de renverser cette nouvelle écriture du social en un nouveau processus d'individuation collective. Mais cela suppose précisément que se produise un redoublement épokhal.

36- Il s'agit de ce que Franck Cormerais appelle une innovation sociétale telle qu'elle produit une valeur sociétale, « Innovation, valeur de la production et économie de la contribution », in *Entretiens du Nouveau monde industriel* (sous la dir. de Bernard Stiegler), *Le Design de nos existences industrielles à l'époque de l'innovation ascendante*, Mille et une nuits, 2008, p. 30 et *Innovation et usages du numérique*, thèse de doctorat, Université de Nantes.

37- Au sens d'Amartya Sen ; sur cette question, cf. le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Industrie ».

38- Les circuits longs de transindividuation supposent que chaque individu participant à la circulation du circuit – c'est-à-dire à son fraying, sa transformation, son expression – est un *point origine* de ce circuit, capable en droit (sinon en fait) de le ré-initialiser, de le ré-individuer et de se l'approprier à chaque fois *comme le sien*, c'est-à-dire comme un moment irréversible de son individuation. C'est ce que nous enseigne la géométrie, que l'on ne peut pas apprendre si on ne refait pas soi-même à chaque fois le parcours apodictique. Il faut avoir l'impression d'être Pythagore démontrant pour lui-même son théorème et rencontrant l'évidence de sa démonstration pour pouvoir géométriser. Un tel point de vue n'est plus évident pour les lettrés de nos jours : je l'ai constaté à travers diverses conversations. Et il en va ainsi également parce que la division intellectuelle du travail a conduit à une spécialisation précoce des formations qui est une calamité – telle que l'on trouve, par exemple, de nos jours des philosophes qui admettent volontiers ne pas être « matheux », au sens où ils n'aiment « pas beaucoup » les mathématiques (voire se disent « fâchés avec les chiffres »). À l'inverse, on trouve beaucoup de « matheux » qui disent ne pas être « lettrés », ce qui est affligeant. Que des prédispositions existent et avec elles des goûts, est évident, et légitime, et même *heureux*, mais philosopher et plus généralement théoriser sont des activités *impossibles* pour qui n'est pas capable de surmonter de telles inclinations dans ce qu'elles peuvent avoir de préjudiciable à la vie de l'esprit.

39- Cf. *supra*, p. 170.

40- Qui sont la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Cf. Aristote, *Physique* II, 3-9 et *Métaphysique* A, 3. Cette critériologie du *negotium* totalement soumise à la causalité efficiente néglige y compris la cause matérielle s'il est vrai par exemple qu'elle détruit les configurations matérielles et les réserves de matières premières et ignore, dans sa pratique irresponsable de la déséconomie (c'est-à-dire du gaspillage posé en principe premier dès lors qu'il produit un profit) un élément fondamental de la physique moderne qui est la finitude de l'univers.

41- Karl Polanyi, *Essais*, Le Seuil, 2002, p. 563.

42- En défaut du savoir *constitué* que, dans les collèges et lycées, ils sont *habilités* à enseigner, et seulement celui-ci.

43- La question étant toujours en quelque façon, pour cet être questionnant que nous sommes, ce qui résulte d'une mise en question inscrite dans un processus de redoublement épokhal puis en un état de choc technologique. Je renvoie le lecteur sur ce point à *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *op. cit.*, p. 209-235.

44- Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, *op. cit.*, p. 14.

45- Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Mardaga, 1994, p. 71-149.

46- Gerald Strauss, « The course of German History : the Lutheran Interpretation », in *Renaissance Studies*, De Kalb, 1971, p. 665-686, cité par Elizabeth Eisenstein, *La Révolution de l'imprimé*, *op. cit.*, p. 184.

47- Gabriel Plattes, *A Description of the Kingdom of Macaria*, cité par Elizabeth Eisenstein, *La Révolution de l'imprimé*, *op. cit.*, p. 184.

48- William Haller, *The Elect Nation*, New York, 1963, p. 110, cité par Elizabeth Eisenstein, *ibid.*

49- On traduit *νοῦς* (transcrit dans l'alphabet latin par *noûs* ou *noos*) aussi bien par *intellectus* que par *spiritus*.

50- Elizabeth Eisenstein, *La Révolution de l'imprimé*, *op. cit.*, p. 196.

51- Cf. la lettre de Frédéric Guillaume II de Prusse dans Kant, *Le Conflit des facultés*, *op. cit.*, p. 4-5.

52- Elizabeth Eisenstein, *La Révolution de l'imprimé*, *op. cit.*, p. 196.

53- *Ibid.*, p. 198.

- 54- Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation*, op. cit., p. 73, 82, 95.
- 55- Alain Giffard, « Des lectures industrielles », in *Pour en finir avec la décroissance*, op. cit., p. 117 et suivant.
- 56- J'ai essayé de montrer que c'est le cas de Foucault dans *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*.
- 57- Celle qui est typique de ceux que Nietzsche appelle les vilains.
- 58- Cf. la séance de l'Iri consacrée le 18 octobre 2011 à Wikimédia (www.iri.centrepompidou.fr/evenement/museologie-museographie-et-nouvelles-formes-darchive-au-public/#).
- 59- Cf. la contribution de Nicolas Auray à un séminaire organisé par l'Iri et consultable sur www.iri.centrepompidou.fr/evenement/museologie-museographie-et-nouvelles-formes-darchive-au-public/#.
- 60- Cf. la séance sur ces questions tenue au Théâtre de la Colline par Ars Industrialis le 6 mars 2010 (www.arsindustrialis.org/logiciel-libre-et-economie-de-la-contribution-le-temps-de-la-déprolétarianisation).
- 61- Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, op. cit., p. 15.
- 62- *Ibid.*, p. 20. « Écrit » désigne certes ici avant tout la Bible comme texte sacré, mais ce que clarifie Kant dans ce texte est le rapport entre écrits profanes et écrits sacrés en général en tant qu'ils constituent le milieu livresque de l'esprit.
- 63- « J'entends par usage public de notre propre raison l'usage que l'on en fait devant l'ensemble du public qui lit » (*Qu'est-ce que les Lumières*, op. cit., p. 16).
- 64- Cf. *La Technique et le Temps 2.*, op. cit., p. 71-79.
- 65- Ainsi que le souligne Derrida, c'est avant tout le problème de Husserl dans les *Recherches logiques* puis – et surtout – dans *L'Origine de la géométrie*. Le langage, en tant qu'il est reçu, est toujours un vecteur hétéronomique qui constitue cependant la condition de la pensée comme « autonomie ». Interroger *fructueusement* cette difficulté suppose de nos jours de penser avec Simondon – et, à partir de lui, au-delà : là où la rétention tertiaire, avec ses effets chaque fois spécifiques, c'est-à-dire caractérisant l'*histoire* du supplément chaque fois *autrement*, ce qui en fait *précisément* un « supplément », conditionne à son tour ce conditionnement de la pensée par le langage et l'effet en retour de la pensée, et non seulement sur le langage, mais sur l'individuation en général.
- 66- Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, op. cit., p. 14.
- 67- *Ibid.*
- 68- Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit.
- 69- Je me réfère ici à la théorie austinienne des *speech acts* exposée dans *Quand dire c'est faire* qui est à l'arrière-plan de tous les discours de Derrida sur l'Université, et qui distingue les énoncés *constatifs*, qui ne feraient que dire, des énoncés *performatifs*, qui feraient et non seulement diraient – généralement comme énoncé d'une autorité qui *crée une situation* par le seul fait de la *dire*. L'exemple fourni par Austin est celui du président d'une séance qu'il déclare ouverte. La question de la performativité chez Derrida est d'une grande complexité, puisqu'il tend à estomper une claire différence entre constatif et performatif. Quoi qu'il en soit, c'est à partir d'une compréhension *performative* de la *vérité* professée, c'est-à-dire *dite* par l'universitaire (et donc d'un universel lui-même performatif) qu'il pose que « l'université fait profession de la vérité » (*L'Université sans condition*, op. cit., p. 12).
- 70- En 1954, 1 % des Français sont équipés d'un téléviseur ; ils sont 13,1 % en 1961, 70,9 % en 1970 et 94,5 % en 1990.
- 71- Cf. *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., p. 32.
- 72- Cf. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, op. cit., p. 12-17 et p. 252-257.
- 73- Jacques Derrida, *Psyché : inventions de l'autre*, op. cit.

74- *Ibid.*, p. 39.

75- *Ibid.*, p. 53.

76- *Ibid.*, p. 39.

77- *Ibid.*, p. 55.

Chapitre 9

Interscience, intergénération et autonomie des universités

77. La recherche contributive par-delà le dedans et le dehors de l'université

Qu'est-ce que l'autre, donc ? C'est une question qui, prise dans son amplitude philosophique originelle, et jusqu'à tout ce que la déconstruction aura apporté à ce terrible dossier, voudrait que nous relisions *Parménide* de Platon – mais je ne le ferai pas ici. Je dirai simplement : l'autre, c'est toujours *qui*. C'est-à-dire toujours *la question qui est l'autre ?* Même si ce n'est ni un simple sujet, ni un objet, ni ce qui peut prédiquer le sujet ou l'objet, pour le dire dans un vieux langage, l'autre emporte toujours avec lui la question *qui ?* – et aussi, et du même *coup*, non pas la question de l'objet, mais bien celle de la Chose : *das Ding*¹.

Qui est l'autre, donc ? Cette question, si vertigineuse soit-elle, est politique, économique et technologique avant tout, et cependant : l'autre est ce et ceux dont il faut *prendre soin* (et Derrida le savait mieux que tout autre – lui qui prit soin de moi et de tant de ceux qui avaient besoin de lui, et en premier lieu les immigrés que Charles Pasqua pourchassait – et qui fut lui-même condamné récemment dans l'affaire de l'Angolagate).

Reprenons donc notre chemin. Dans la guerre économique mondiale, les universités et organismes de recherche sont mobilisés au service d'une accélération illimitée de l'innovation, dont les effets sur la programmation de l'invention sont décrits par Derrida, et qui est présentée comme la condition même de la survie – une survie qui paraît cependant n'être plus possible elle-même qu'à court terme : *aux dépens de la vie future*.

Cette finalisation de la recherche pose d'immenses questions quant au devenir et à l'avenir noétique – questions face auxquelles l'université, en l'état actuel des choses,

– soit se laisse instrumentaliser et transformer en diverses spécialités non plus de savants, mais d'*experts*, par lesquels la fonction académique se trouve de plus en plus souvent discréditée,

– soit se réfugie dans le rêve sans avenir d’une autonomie inconditionnelle, indemne de toute pharmacologie, croyant pouvoir se dispenser ainsi de penser la condition qui frappe toute affaire noétique, c’est-à-dire toute forme d’individuation psychique et collective – à l’intérieur comme à l’extérieur de l’université.

Pour sortir de cette fausse alternative, il est essentiel que l’université invente un nouveau rapport à son dehors (et, à travers lui, à la question de son *milieu*, et non seulement de l’« environnement », qu’il soit physique, économique, politique ou mental²) par la théorie et la pratique des *hypomnémata* et en relation avec les communautés d’amateurs, c’est-à-dire *par le développement d’une recherche contributive*.

Les communautés d’amateurs – formant ce que l’on pourrait appeler dans certains cas des *académies numériques* – sont déjà impliquées dans divers champs de la recherche, par exemple en épidémiologie, en entomologie, en astrophysique, en informatique (en relation avec le modèle industriel de production *open source*), en économie, etc.³ De telles communautés existent évidemment aussi dans le champ artistique et dans le champ politique, et plus généralement dans les mondes associatif et militant. Robin Renucci, qui dirige à présent les Tréteaux de France, en a fait le cœur de son projet⁴. C’est aussi l’un des enjeux de l’urbanisation de l’île de Nantes.

La *transformation curative* de la pharmacologie numérique (et, à travers elle, de la pharmacologie analogique) passe par un *nouvel agencement entre l’université et ce dehors où prolifèrent les initiatives collectives de déprolétarianisation en tout genre*, qui constituent un processus d’*innovation sociale* tout à fait nouveau, que la recherche académique doit analyser, et dont elle doit se nourrir et apprendre, tout autant qu’elle doit l’inviter à s’inscrire sur les circuits de transindividuation absolument longs que constituent les disciplines universitaires auxquelles les établissements d’enseignement de tous les niveaux sont avant tout des voies introductives.

C’est ce programme que nous appelons une recherche contributive : une recherche action⁵ *redéfinissant la division du travail intellectuel* en faisant travailler la performativité⁶ à l’époque où les actes de langage et plus généralement les productions symboliques voient cette performativité se transformer en profondeur dans le contexte très spécifique du temps-lumière, c’est-à-dire de l’organologie numérique.

On parle de sciences et technologies transformationnelles à propos des biotechnologies et nanotechnologies⁷, mais il faudrait concevoir des sciences de l’homme et de la société elles-mêmes transformationnelles, c’est-à-dire performatives. Dans leur cas,

performativité et la transformativité, qui résultent de la formation d'une forme attentionnelle, et en cela une sorte de *Bildung*, sont évidemment conditionnées par l'horizon rétionnel tertiaire – c'est-à-dire pharmacologique. Et il faudrait relire Bachelard dans une telle perspective :

La physique n'est plus une science de faits, elle est une technique d'effets (effets Zeeman, Stark...) [...]. Une phénoménotechnique par laquelle des phénomènes nouveaux sont, non pas simplement trouvés, mais construits de toutes pièces⁸.

En suivant la physique contemporaine, nous avons quitté la nature, pour entrer dans une fabrique de phénomènes [...]. Les deux sociétés, la société théorique et la société technique, se touchent, coopèrent. Pour l'atteindre, il ne suffit pas d'approfondir une clarté spirituelle native ou de refaire, avec plus de précision, une expérience objective courante. Il faut résolument adhérer à la science de notre temps. Il faut d'abord lire des livres, beaucoup de livres difficiles, et s'établir peu à peu dans la perspective des difficultés. Là sont les tâches. Sur l'autre axe du travail scientifique, du côté technique, il faut manier, en équipe, des appareils qui sont souvent, d'une manière paradoxale, délicats et puissants. *Cette convergence de l'exactitude et de la force ne correspond, dans le monde sublunaire, à aucune nécessité naturelle. En suivant la physique contemporaine, nous avons quitté la nature, pour entrer dans une fabrique de phénomènes.*

Objectivité rationnelle, objectivité technique, objectivité sociale sont désormais trois caractères fortement liés. Si l'on oublie un seul de ces caractères de la culture scientifique moderne, on entre dans le domaine de l'utopie⁹.

L'un des aspects essentiels du contexte contemporain, qui vient ajouter un élément de complexité à l'analyse bachelardienne, est que *la prescription thérapeutique rationnelle* en matière d'adoption des rétions tertiaires par les systèmes sociaux, en particulier en contexte de vitesse extrême de l'innovation, et où l'innovation sociale est ce qui doit mettre cette vitesse au service d'une pensée sociale, et rapidement socialisée, *ne peut pas simplement venir du monde académique* : elle doit être *produite par la société et les systèmes sociaux en dialogue avec le monde académique* – notamment sous l'angle de ce qu'Ars Industrialis appréhende comme techniques de soi et du nous¹⁰, technologies relationnelles innovation sociétale et économie de la contribution. Ainsi se pose la question d'une *nouvelle maïeutique*¹¹.

L'organologie générale est une approche théorique qui constitue un

élément de méthode pour la recherche contributive, c'est-à-dire pour l'innovation sociale dans les sociétés hyperindustrielles, où *la tâche primordiale est la reconstitution d'une projection sociale des causes finales* (et comme économie des archi-protections¹²) : c'est cela que veut dire « déprolétarianisation des savoir-vivre », ce qui signifie aussi *repolitisation de l'économie industrielle*, c'est-à-dire nouvelle chose publique et nouvelle puissance publique. Mais cela veut dire également *et du même coup* nouveau contrat intergénérationnel.

78. La vie de l'esprit comme nouveau contrat intergénérationnel

L'autonomie sous condition est une autonomie des finalités telles qu'elles peuvent se constituer comme double redoublement épokhal, c'est-à-dire comme *renversement curatif des facteurs empoisonnants qui s'introduisent toujours d'abord au nom des causes efficientes*, lesquelles finissent toujours, en devenant hégémoniques, par installer des situations massives de toxicité.

Dans un monde où le *logos* est devenu un *technologos* et ne fonctionne pas hors du système industriel, dans une société où l'économie a pris une place qu'il faut *critiquer sans cesse*, mais dont la *primauté est irréductible*, notamment dans la mesure où l'inscription dans l'économie du système mnémotechnologique des rétentions tertiaires numériques n'est pas réversible, la reconstitution des causes finales, qui passe fondamentalement par les milieux associés numériques comme supports et laboratoires (lieux de travail) d'une recherche contributive, et qui constitue en fin de compte le *principal enjeu* des *digital studies* et des *digital humanities*, suppose une nouvelle critique de l'économie politique.

C'est dans ce contexte que la loi dite LRU prétend redonner aux universités une « autonomie » qui n'est cependant en rien celle de l'université, mais celle d'un « technicien¹³ » *manager* et gestionnaire dont la mission est, tout au contraire de ce qui est ici proposé, d'*optimiser l'hétéronomie de la causalité efficiente* aux dépens des causes finales. Cette loi est en cela profondément archaisante : elle fait *reculer l'intelligence de la situation*, elle procède tout à fait de la régression dont parlent Adorno et Horkheimer parce qu'*elle est nuisible à une compréhension académique* des savoirs industriels – à l'époque des sociétés hyperindustrielles où sont nés les « natifs du numérique ».

Or, cette *nativité technologique*¹⁴ impose un réarmement du contrat intergénérationnel en terme de projection de causes finales et confère aux nouvelles générations une place et un rôle qu'elles n'eurent

jamais, et par rapport auxquels les approches industrielles issues du consumérisme sont totalement caduques. C'est aussi pour cette raison que le temps d'une recherche académique qui serait contrainte de se soumettre sans conditions aux pouvoirs économiques prescrivant les « objectifs » d'une recherche est révolu, c'est-à-dire *archaïque*.

Car la condition pharmacologique qui frappe les savoirs et les institutions académiques frappe aussi les pouvoirs industriels et économiques, et là est la meilleure garantie pour l'université de pouvoir et savoir protéger son autonomie sous ces conditions – c'est-à-dire dans le contexte d'une condition pharmacologique qui soit *commune à tous*, constituant en cela le dedans tout aussi bien que le dehors de l'université, y compris comme monde économique.

C'est aussi pourquoi les savoirs et les pouvoirs académiques et industriels doivent désormais négocier un traité de paix en vue d'une *alliance de la paix*¹⁵ – faute de quoi il n'y aura plus aucun avenir civilisé pour quiconque – qui soit une *alliance intergénérationnelle*, c'est-à-dire un nouveau contrat des différentes générations et instances de la transindividuation de référence avec les temps *absolument* longs.

En d'autres termes, une condition fondamentale de la paix civile au service des controverses logiques – c'est-à-dire au service d'une revalorisation de l'esprit et d'une lutte contre la « baisse de la valeur esprit » telle qu'elle se traduit par la prolétarianisation généralisée – est que, dans la perspective d'une économie de la contribution, et dans l'ensemble de la société, qui ne deviendra qu'ainsi une société de savoirs effective, le partenariat de l'université avec la société civile économique passe aussi, contractuellement et obligatoirement, par un partenariat de l'université avec la société civile politique. « Politique » signifie ici : constituée d'associations de citoyens, d'amateurs, de militants, d'habitants encouragés à travailler avec le monde universitaire.

Cela est une manière d'associer également au monde académique une parentalité qui se sent aujourd'hui totalement exclue de ces processus d'innovation technologique, d'innovation sociale, de recherche académique et de transmission des savoirs – et cet état de fait éminemment dangereux, avéré aux niveaux élémentaire et secondaire, pourrait devenir un problème au niveau universitaire, et à une échéance relativement brève, s'il est vrai que, comme en Tunisie, beaucoup de jeunes diplômés sont en France et ailleurs sans perspectives de travail.

Cette situation est cependant porteuse de perspectives nouvelles et prometteuses, s'il est vrai que :

- les signes se multiplient du *fait* que la société *veut savoir*, veut *se confronter avec elle-même dans le débat*, veut *retrouver des saveurs* et pour cela même *développe des pratiques* en tout genre,

- les jeunes générations *en savent technologiquement plus que leurs aînés*, et leurs savoirs sont nobles et riches au sens où elles génèrent souvent une inventivité thérapeutique foisonnante.

Les communautés académiques et universitaires peuvent et doivent tirer parti de cette réalité typique de notre changement d'époque qui ne parvient pas à « faire époque » – c'est-à-dire à *se faire crédit*, en particulier *en cultivant à travers les savoirs une relation de confiance intergénérationnelle* –, en commençant par reconnaître cette situation comme un cas de *nativité technologique*, c'est-à-dire *pharmacologique et rétentionnelle*, comme un cas de savoir-faire avec le *pharmakon* et les rétentions (et donc les protentions) qu'il génère, et qui inscrit le contrat intergénérationnel dans un horizon lui-même originellement et nativement *temporel et omnitemporel* dans cette mesure (qui est toujours aussi une démesure possible).

On peut ainsi poser que le conflit entre philosophie et sophistique s'accomplit dans un contexte où émerge une *nativité littérale* – Socrate, Ménon, son esclave¹⁶ et Platon sont des « natifs de la lettre » – tout comme la guerre spirituelle qui est à l'origine de la société moderne, capitaliste et industrielle passe par l'émergence d'une *nativité de l'imprimé*, et comme la génération qui domine pour quelque temps encore en France et en 2011 le monde universitaire et académique (qui fut aussi la génération de 1968 et d'Europe n° 1) est constituée de natifs de l'analogique (qu'ils en aient ou non conscience – raison pour laquelle Jean-Luc Godard était fondé à soutenir que le *XX^e* siècle aura été celui du cinéma).

À cet égard, il faut pour conclure insister sur trois enjeux majeurs :

- la question des métadonnées, et donc des métalangages ;
- la question des nouvelles missions que la puissance publique doit promouvoir du côté des industries éditoriales dans une société de savoirs ;
- la question du rôle intégrateur de l'école dans la république.

80. Le gai savoir – métadonnées et métalangages

Avec les technologies numériques, tous les partenaires d'un réseau

produisent (consciemment ou non) des métadonnées. Cet état de fait est capital et radicalement nouveau¹⁷ : jamais auparavant les métadonnées – qui sont les catégories de catégories à travers lesquelles un métalangage se forme – n’avaient été engendrées par d’autres acteurs que les clercs, religieux ou laïcs. L’*idéation* spontanée dont parle Husserl est aussi une *catégorisation* spontanée¹⁸. Mais l’*idéalisation* suppose une *méta-catégorisation* se produisant dans un langage *formel*, objet de ce que Husserl lui-même présente comme une « grammaire pure¹⁹ ».

Platon consacre une partie essentielle de ses efforts à *énoncer les conditions de production de tels langages formels* en les soumettant à ce qu’Aristote appellera la science de l’être en tant qu’être – l’*ontologie*²⁰. Or, la production dite « *bottom up* » de métacatégories, c’est-à-dire de métadonnées, ouvre l’âge d’une *nouvelle époque des métalangages*. Ici, la question de la relation de la sphère académique à son dehors est celle du rapport entre production de métacatégories « *bottom up* », sur le plan d’horizontalité dit « *peer to peer* », et métalangages « *top down* », c’est-à-dire soumis à sélection par des communautés de *pairs*, là aussi – mais de pairs *accrédités* par l’Académie.

De quoi ce *crédit* procède-t-il donc ?

Les métadonnées en général sont des métacatégories formant des critères d’accès à des rétentions par lesquelles, dans un processus de transindividuation, un pouvoir central ordonne, contrôle et *synchronise* plus ou moins ce processus.

L’apparition des métadonnées « *bottom up* » rompt avec cet ordonnancement et constitue une mutation absolument fondamentale du savoir qu’il faut rapporter là encore à la figure de Luther et à la Réforme, qui mettent en question le *monopole des commentaires*, c’est-à-dire de la production directe ou indirecte des métadonnées – contexte de transformation de l’espace public comparable à ce qui se joue à l’époque où la gérontocratie grecque contestant l’avènement des natifs de la lettre, accuse à travers Anitos Socrate aussi bien que les sophistes de corrompre la jeunesse d’Athènes²¹.

Il y a là des conflits de *générations pharmacologiques*, ou de *modèles de transindividuation*, où la génération précédente (et « descendante »), qui accuse le nouveau *pharmakon* de toxicité, est contredite par la suivante (la « génération montante », « ascendante » en cela), qui y projette son avenir.

Aujourd’hui, les *nouvelles rétentions tertiaires déplacent le champ relationnel* (l’espace-temps) de l’*intergénération* et appellent la constitution d’une *internation* et d’une *interscience* où puisse

s'individualiser transgénérationnellement la nouvelle chose publique – Derrida est remarquablement lucide à cet égard, non seulement dans *L'Université sans condition*²², mais également, déjà, dans *Du droit à la philosophie*²³ –, à l'intérieur de laquelle peut avoir lieu, et *uniquement là*, la chose publique *du savoir* : d'un gai savoir capable de produire la chose théorique propre à notre époque.

Au sein de la sphère académique contemporaine – par exemple avec les signataires du manifeste pour les *digital humanities* –, *des liens entre le dedans et le dehors se constituent, qui contestent leur opposition sans ignorer ce qui distingue l'université du reste du monde* et fait travailler performativement ces questions – faisant « profession de vérité » – à partir du jeu du *pharmakon* qui est mis au cœur de la vie épokhale de l'esprit, qui est dite ici digitale : c'est toujours le *pharmakon*, c'est-à-dire le supplément, qui met en cause l'opposition du dedans et du dehors²⁴.

Or, ce dehors est *aussi et d'abord la différence intergénérationnelle* (qui est une différence intergénérationnelle) : le « dehors » *pénètre* « au-dedans » *à travers les élèves et les étudiants*, et ce que l'on appelle le « dehors », c'est donc d'abord *ceux que l'on appelle au dehors*, et que l'on invite à *venir au dedans* (trop souvent d'abord par crainte de voir tel master où telle unité de formation et de recherche de telle faculté perdre ses postes).

Ceux-là, les générations *en formation*, qui viennent s'élever et étudier avec ceux du dedans – mais aussi leurs parents, et même, au-delà, leurs amis, y compris ceux qui sont sur Facebook et qui, comme prétendus « amis », sont certainement de drôles de zigotos –, il faudra bien et une bonne fois pour toutes les inviter au « banquet où tous sont égaux » dans la commensalité du *symposium* techno-logique que trament désormais les rétentions tertiaires numériques.

81. Les industries éditoriales de la société savante

Tout système éducatif repose sur un système de conservation, d'édition et de transmission de rétentions tertiaires. Les rétentions littérales rendent possible l'anamnèse rationnelle dans la mesure où, permettant l'engrammage « orthothétique » (c'est-à-dire sans perte) des significations (du transindividuel), elles affectent un lecteur qui ne peut *lire* que pour autant qu'il peut *écrire* : la rétention littérale est le milieu mnémotechnique de ce que Husserl appelle une *communautisation*²⁵, c'est-à-dire la constitution d'une communauté de *pairs* – à savoir la communauté académique –, et il forme en cela ce que nous appelons un milieu associé.

Tout au long du ^{xx}^e siècle, les rétentions analogiques qui sont mises en œuvre et monopolisées par les industries culturelles produisent au contraire une asymétrie et une *imparité* entre, d'un côté, ceux qui deviennent du même coup des producteurs industriels d'images et des sons devant se plier aux critères de leurs commanditaires (ce sera tout l'objet de la Nouvelle Vague de lutter contre cette contrainte), et, de l'autre côté, des masses de consommateurs formant désormais non plus les publics d'un espace public et d'un temps public, mais des audiences pour la publicité. Ainsi s'installe une *décommunautisation*, c'est-à-dire une *dissociation* des milieux symboliques, et finalement une désindividuation.

Dans de telles circonstances, les rétentions analogiques ne peuvent en aucun cas devenir les supports de recherches universitaires approfondies : ni d'enseignements académiques, ni de pratiques savantes (à l'exception de cas notoires, telle l'anthropologie – ainsi de Jean Rouch, plus connu comme cinéaste que comme anthropologue).

Or cette situation est profondément transformée par la numérisation, qui a rendu les appareils de production, de post-production et de diffusion accessibles à tous. Les conséquences de cette évolution – qui modifie radicalement les conditions de la transindividuation – sont encore à peine pensées²⁶. Elles remettent cependant en cause les éléments les plus structurants (devenus les plus déstructurants) des sociétés issues de la seconde moitié du ^{xx}^e siècle : les industries dites de « programmes » y imposèrent leurs rythmes, leurs objets, leurs hiérarchies, leurs conditions d'énonciation et leur publicité – où l'*Öffentlichkeit* laissa la place à l'*advertising*, et où l'attention devint la « ressource rare » qu'il fallait capter pour la vendre au prix de sa *dé*-formation.

Toute la vie publique ayant été soumise à ce fait calamiteux, chacun l'ayant intériorisé comme une quasi-fatalité – et cette machine à produire ce que l'on appela la « pensée unique » est l'organe central du parti de TINA, de ses « experts » et de leur *djihad* –, inverser l'état de fait paraît totalement impossible. C'est du moins ce que l'on voudrait nous faire croire, alors même que cette inversion a *déjà* commencé – et les grandes chaînes de télévision privées ont de plus en plus de mal à trouver leur rentabilité (malgré la fermeture de l'accès au marché publicitaire pour l'audiovisuel public, pour ce qui concerne la France) dans un monde où les réseaux numériques, dont le succès est foudroyant, canalisent une part sans cesse croissante des ressources publicitaires – cependant que Google s'apprête à lancer vingt chaînes de télévision conçues pour la télévision « connectée ».

Si les réseaux numériques rencontrent un tel succès, c'est d'abord

parce que s'y reconstituent des dispositifs de communautisation, appelés *peer to peer* ou autrement – par exemple « réseaux sociaux²⁷ ». Que cette nouvelle pharmacologie affiche souvent, surtout et d'abord la misère – et sans la moindre pudeur – d'où elle émerge est un fait : cette « communautisation » peut être celle du plus médiocre, sinon du pire. Mais ce fait ne doit pas nous dissimuler la revendication *de droit* qui s'y manifeste – et qui ne pourra passer à l'acte noétique dont elle est grosse que pour autant qu'une politique publique lui en *garantira* précisément le droit, et en en faisant son propre *devoir*²⁸.

C'est tout le modèle de l'industrie audiovisuelle qui doit être ici repensé avec la mise en place du nouvel espace public numérique – dont cette industrie devient une sous-catégorie. *Cela suppose que la puissance publique missionne les chaînes de télévision et de radio généralistes au service de nouvelles formes d'utilité sociale*, et, avant tout, au service de la *société savante* que les démocraties industrielles formeront ainsi dans l'internation – l'industrie éditoriale en général devenant un *partenaire* des universités et académies nationales, elles-mêmes tournées vers cette sorte de « dehors » que forment aussi les universités et académies des autres contrées de l'internation.

Les entreprises audiovisuelles ne vont pas disparaître : elles vont devenir des *têtes de réseaux* où elles installeront les vitrines de nouveaux types de programmes, conçus pour des économies et des régies de stocks numérisés, et non de flux calendaires et hertziens. C'est une tout autre industrie éditoriale qui émerge ici, où le programme devient une *base de données* (sous forme de sites, tels les « Web docs », ou sous d'autres formes, tels les audiolivres et les vidéolivres²⁹ et surtout les dispositifs multisupports de vidéo cliquable³⁰), c'est-à-dire aussi un *instrument de travail*. De tels programmes devront être produits par les écoles et les universités elles-mêmes, et non par des « professionnels de la profession ».

Souvenons-nous que Louis Hachette créa les éditions Hachette parce que, *enseignant*, il se mit à éditer des manuels scolaires – pour lesquels Guizot constitua un marché. Et c'est parce que la production industrielle d'ouvrages devenus accessibles aux communes rurales – parce qu'imprimés en masse à bas prix – que Ferry put généraliser l'instruction publique, faisant ainsi la fortune de Fernand Nathan, Armand Colin, etc.

Cela supposait toutefois que le monde académique fût capable d'écrire ces ouvrages. Pour que se développe une industrie éditoriale au service des nouvelles sociétés savantes et de l'académie dans son ensemble, il faudra que les travaux universitaires – exposés, mémoires de master, thèses et plus généralement publications scientifiques –

tirent pleinement parti du dispositif de publication numérique et se fassent dans tous les champs rétentionnels tertiaires, et non seulement à la lettre. Ainsi pourra se développer une *édition contributive*, pendant de la recherche contributive – ce qui suppose la conception et le développement de dispositifs de production éditoriale contributive (c'est ce à quoi s'attache l'Institut de recherche et d'innovation³¹).

Sur la base du modèle économique issu des industries de programmes audiovisuels hertziens, la solvabilité de ce nouveau secteur éditorial est nulle – non seulement parce que la ressource publicitaire se raréfie, mais parce que *la fonction de l'audiovisuel va changer du fait de sa grammatisation numérique*.

Les productions éditoriales multimédias en quoi consisteront les programmes audiovisuels fondés sur la radio cliquable et la vidéo cliquable que rendent possibles la délinéarisation et la discrétisation numérique du signal analogique³² ne trouveront leur solvabilité que par des appels d'offres publics, soutenant des éditions académiques d'ouvrages de référence *et d'instruments collaboratifs de référence*, réalisés à partir de cahiers des charges détaillés, et conçus comme instruments de travail autant que comme organes de satisfaction de l'*otium* du peuple – de son *loisir* au sens ancien, quasi synonyme latin de la *skholè*, et dont le lieu est le *skholeion*, c'est-à-dire l'école.

En d'autres termes, une économie des savoirs doit valoriser la nouvelle utilité sociale de médias mis au service d'une société savante en puissance et qui veut le devenir en acte³³ – pour autant qu'on lui en donnera les moyens. Il n'y a aucune fatalité à ce que l'« audiovisuel » soit soumis aux entreprises de décervelage et de prolétarianisation généralisée. La condition élémentaire de reconstitution de la volonté politique est de poser à nouveau que le *principe* de la *politeia* est qu'elle ne peut être constituée que de citoyens capables de devenir rationnels – pour autant que la république qui est en charge de la chose publique s'en porte garante.

La question est de savoir comment les institutions publiques et académiques peuvent et doivent faire avec la pharmacologie des rétentions tertiaires de leur temps – l'écriture sur le papyrus et dans le marbre à l'époque de Socrate, la Bible imprimée et les livres de comptes à l'époque de Luther, la presse à journaux et les manuels scolaires de Louis Hachette, de Fernand Nathan et d'Armand Colin, à l'époque de Ferry, et, à *notre* époque, le milieu associé numérique qui devrait *ainsi* devenir l'époque de la société savante. Que la télévision scolaire des années 1960 n'ait pas eu plus de succès tient au fait qu'elle était alors un média industriel décommunautisé : ses destinataires ne pouvaient pas y être aussi destinataires – et c'est ce

qui a changé. Et cela change tout.

La conception et la prescription de telles industries éditoriales devraient en large part provenir de la recherche contributive évoquée ci-dessus. Cela suppose que l'université devienne le principal partenaire de la puissance publique dans la révision de la politique de l'audiovisuel et des médias numériques, et, plus généralement, qu'elle devienne prescriptrice de fonctions éditoriales nouvelles, rendues possibles par les rétentions numériques. Tel devrait être l'un des principaux objets des *digital studies*.

On objectera sans doute que, pour cela, les institutions académiques ne sont pas suffisamment acculturées elles-mêmes à ces technologies. À quoi nous répondrons qu'il s'agit précisément de *créer les conditions de cette acculturation rapide* par une politique appropriée de recrutement, dans toutes les disciplines, de *jeunes chercheurs* aptes à accompagner cette mutation éditoriale.

Une telle transformation du monde académique suppose la mise en œuvre de chantiers nationaux et à long terme, c'est-à-dire *sur le temps d'une génération*, et elle doit permettre de réinventer dans le même temps et en totalité l'espace public lui-même, tout autant que conduire à une très profonde transformation de la formation des maîtres, qui devront devenir des praticiens des appareils de production de rétentions tertiaires académiques dans chacune de leurs disciplines, tout comme ils devront avoir été formés à l'étude du rôle des rétentions tertiaires en général (comme instruments ou technologies des sciences formelles et expérimentales aussi bien que des humanités et des sciences de l'homme et de la société – au sens où Sylvain Auroux définit par exemple le dictionnaire comme un « outil linguistique³⁴ »).

82. L'école, la nation, l'internation

C'est à l'école et par l'école (*skholeion*) que se forment un espace et un temps publics, c'est-à-dire une chose publique, une *res publica*. Il n'y a pas d'école hors d'une *polis*, d'une *civitas*, d'une république, et, dans de telles sociétés, il n'y a pas de forme de vie protégée de l'incivilité sans école. L'école est politique en cela : elle constitue la matrice d'un processus d'individuation psychique et collective fondant une civilité elle-même fondée sur et par une formation spécifique de l'attention, à savoir l'attention rationnelle – la formation du *logos* à partir de son expérimentation apodictique de la géométrie.

On nous dira peut-être qu'à l'école – entendue au sens de ce qui constitue le niveau académique *élémentaire* – on ne fait pas encore

cette expérience de la démonstration, de son évidence et de son universalité. Cependant, les maîtres qui enseignent dans l'école élémentaire ont fait eux-mêmes cette expérience, et c'est à *partir d'elle* qu'ils enseignent : c'est elle qui, en tant que matrice de tout critère rationnel, fonde le ton et l'attitude à travers lesquels ils peuvent faire entendre leur autorité. C'est pour projeter leurs élèves dans la perspective de sa *nécessité* qu'ils les élèvent.

La *cité*, c'est-à-dire la *polis* où est née cette expérience, et avec elle l'expérience de l'universel qui a donné son nom à l'université, est devenue la *nation*, qui a pris le nom de *république*³⁵ en engageant le *processus de sécularisation* que décrit Weber partout dans le monde capitaliste – et, dans le contexte français, sur un mode spécifique qui fut celui de la laïcisation conduisant à la loi de 1905. Les formes historiques de la cité se succèdent tout au long de l'individuation de la société occidentale depuis la *politeia* jusqu'à l'État-nation où l'école fonde la république aux sens de Kant et de Condorcet.

Or, ce cadre s'est dissout : ce n'est plus un espace *politique* qui constitue la *koinè* – c'est-à-dire ce qui est commun à tous, et que l'on appelait au temps de Luther le vulgaire (en un sens que la *vulgarité contemporaine* – celle qui domine les plus hautes sphères des États et des organisations internationales – a rendu inaudible et inconcevable).

Car s'il est vrai que l'école, en tant que matrice de l'individuation psychique et collective fondée sur l'expérience du rationnel et de sa transmission intergénérationnelle, est en cela le lieu de l'intégration où l'on « devient français » – à travers les disciplines qui sont elles-mêmes les processus de transindividuation sur la base desquels se sont formés les temps et les espaces intergénérationnels fondant une cité –, le milieu extérieur de l'école contemporaine est devenu purement et simplement *incompatible* avec cette fonction de l'école : il ne s'agit plus d'un milieu *politique*, mais d'un milieu *économique* littéralement *anti-politique* parce que proprement *désintégrateur*³⁶ et discréditant par avance tout désir cosmopolitique – c'est-à-dire ce que je nomme après Mauss l'internation.

Le milieu extérieur de l'école contemporaine qui la dissout en désintégrant son cadre politique est le milieu économique fondé sur la consommation. Au ^{xx}e siècle, le processus d'individuation psychique et collective scolaire a été remplacé par l'entreprise de *désindividuation psychique et collective* à quoi conduit le consumérisme :

L'Amérique a inauguré une tradition où les plus riches consommateurs achètent en fait la même chose que les plus pauvres. On peut regarder la télé et voir Coca-Cola, et on sait que le président boit du Coca, que Liz Taylor boit du Coca et,

imaginez un peu, soi-même on peut boire du Coca. Un Coca est toujours un Coca, et même avec beaucoup d'argent, on n'aura pas un meilleur Coca que celui que boit le clodo du coin. Tous les Coca sont pareils et tous les Coca sont bons. Liz Taylor le sait, le président le sait, le clodo le sait, et vous le savez³⁷.

Si l'on appelle intégration le fait de *re-tracer* et de partager ainsi des parcours intergénérationnels fondés sur une expérience humaine qui se re-transmet et se re-forme à chaque génération – comme formation d'une attention intergénérationnelle dans une société politique fondée comme attention rationnelle, elle-même trempée par et dans l'expérience universelle de la démonstration apodictique *par où se fait le départ entre les connaissances et les croyances*³⁸ –, ce qu'Andy Warhol décrit ici est une situation de *désintégration intergénérationnelle*, où le rapport au langage que Maurice Blanchot décrivait comme une *courbure de Riemann*³⁹ est nivelé – et, avec elle, l'expérience dialogique en tant que telle.

Patrick Le Lay explicitera bien plus tard⁴⁰ la conséquence de la situation que Warhol décrit comme étant encore spécifique à l'Amérique du Nord : les rétentions tertiaires analogiques sont exploitées de façon hégémonique par les médias audiovisuels pour *détourner* et en cela *dé-former* l'attention des objets communs qui fondent la chose publique, à savoir les connaissances, au bénéfice de la fabrication d'une « communauté » des consommateurs que l'on pourrait nommer la *vulgarité du marché*, où ce que signifiait « vulgaire » à l'époque de Luther, qui était devenu le laïc avec Ferry, a été dissous dans le prosaïque tel que le souffrent Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau⁴¹ – du « clodo du coin » au président des États-Unis, en passant par Liz Taylor, Patrick Le Lay lui-même et les enseignants eux-mêmes, souvent grands amateurs de « télé ».

Amateurs de « télé », c'est-à-dire *natifs de l'analogique* frappés de discrédit par cette situation *désintégratrice* (celle de la télécratie contre la démocratie, celle des industries de programmes contre les institutions de programmes⁴²) : cette situation est *centrifuge*, et elle expulse ceux qui font « profession de vérité » et, avec eux, toutes les formes de savoir dont l'autorité se trouve ainsi court-circuitée aux yeux de jeunes générations en souffrance de cette déshérence – mais *beaucoup plus lucides qu'on ne l'imagine*.

83. Pour une école européenne dans l'internation – contre la décadence de l'Europe

Le marketing détruit les processus d'identification sans lesquels il ne

peut pas y avoir d'individuation collective : il détruit l'identification aux parents tout aussi bien que l'identification à la nation *fondée par ses savoirs et ses façons de les transmettre*, dont l'école fut en cela l'appareil de production, ce qui passait toujours plus ou moins bien par l'identification aux professeurs et, à travers eux, aux disciplines (y compris sur le mode de la contre-identification – « je ne suis pas bon en maths », « je n'aime pas la chimie », « je déteste ce prof »).

L'Europe *aurait dû* être le relais du processus d'identification national – le nouveau cadre du processus de transindividuation de référence⁴³ – lorsque le cadre de l'État-nation se trouva inexorablement affaibli par l'expansion planétaire du système technique⁴⁴. Or cela n'a eu lieu en *aucune* manière, et c'est même l'inverse qui s'est produit : la Commission européenne, tout au contraire de ce qui lui aurait permis d'intégrer l'idée d'une *individuation européenne*, fondée sur la culture européenne⁴⁵, a promu une société de consommateurs avec trente ou quarante ans de retard sur les États-Unis *et en liquidant toute ambition en matière de savoirs*⁴⁶.

En tant que formation de l'attention comprise comme civilité, c'est-à-dire en tant que sphère non seulement de l'instruction, mais de l'éducation, l'école devint, comme lieu d'intégration au processus d'individuation collective que constituait la nation, l'organe élémentaire de l'éducation *nationale* constituant *en l'instituant* le *corps* de la nation. La désintégration par la désindividuation consumériste de cet organe élémentaire de l'intégration nationale, qui était aussi porteuse d'une dynamique intergénérationnelle fondée sur l'autorité des processus de transindividuation rationnels fondant les disciplines académiques, désintègre du même coup *l'initiation au débat contradictoire entre pairs*, c'est-à-dire la *formation* de cet espace et de ce temps critiques que sont l'espace et le temps publics, qui doivent donc être *formés comme doit l'être l'attention*, et par la formation constante de celle-ci précisément en tant qu'elle est orientée vers sa raison en puissance, que la chose publique tend à faire passer à l'acte.

Tels sont les terribles effets de ce qui a installé la bêtise systémique qui détruit présentement tout *crédit* – et donc toute économie – et non seulement toute croyance, toute confiance et toute autorité. Telle est la croissance de ce désert qu'était pour Nietzsche le nihilisme.

Avant Ferry – à travers l'Église réformée et les collèges des jésuites –, les écoles formaient en Europe occidentale puis en Amérique le corps des fidèles – c'est-à-dire, chez les chrétiens, le corps du Christ que devait être l'Église depuis Paul de Tarse⁴⁷. C'était un processus communautaire d'individuation collective, fondé sur la possibilité de l'eucharistie – ce contre quoi lutta Ferry : il s'agissait de

désintégrer cet appareil fondé sur une foi dogmatique, pour constituer un nouveau processus d'intégration en séparant connaissances et croyances⁴⁸.

L'histoire de ce dispositif de formation du corps social politico-noétique (intellectif et spirituel) qu'aura toujours été le *skholeion* – et de ses formes supérieures que seront les collèges⁴⁹ et les universités – est inséparable de celle des rétentions tertiaires sans lesquelles il n'y a pas d'activité noétique des individus psychiques et des sociétés civiles que forment les individuations collectives. Et le conflit théologique entre Luther et le catholicisme, qui passe évidemment par là, est aussi la condition historique du conflit des facultés universitaires et d'une politique des rapports entre le dedans et le dehors du monde académique et des sociétés savantes.

Or, à cet égard, nous nous trouvons aujourd'hui confrontés à une situation exceptionnelle qui a engendré un terrifiant problème : la désintégration, qui est *toujours* provoquée par l'avènement d'un nouveau *pharmakon* lorsqu'il opère le premier redoublement épokhal, et qui engendre un nouveau modèle intégratif lorsque se produit le second redoublement épokhal (parfois au prix de conflits très lourds – telles les guerres de religion), s'est produite cette fois-ci tout à fait *en dehors* de l'école : elle s'est produite à travers le marketing, qui a ainsi court-circuité, au bénéfice exclusif de ses propres finalités, la vie noétique sous toute ses formes et, avec elle, tous les rapports intergénérationnels – la désintégration par le consumérisme devenu pulsionnel liquidant ainsi le transindividuel comme tel, c'est-à-dire à la fois le crédit et la signification.

Il en va ainsi parce que les rétentions tertiaires sont devenues avant tout les opérateurs d'une fonction économique d'organisation de la production aussi bien que de la consommation. C'est dans ce contexte que, *renonçant totalement à faire de l'Europe une société savante*, la Commission européenne s'est exclusivement attachée à constituer le marché européen et à soumettre la vie académique à la seule causalité efficiente, confondant savoir et information, et liquidant purement et simplement l'héritage historique dont le *Conflit des facultés* est un jalon dans l'individuation collective de l'Europe moderne.

À travers une Commission européenne tout autant ultra-bureaucratique qu'ultra-libérale, très peu contrôlée par l'Union européenne et son Parlement, c'est-à-dire par les représentants de ses citoyens, *l'Europe n'aura eu de cesse d'accentuer la rationalisation aux sens de Weber, Adorno et Habermas*. Elle n'aura eu de cesse de soumettre la recherche universitaire à l'impératif de l'efficacité du marché aux dépens des autres finalités – alors que, constituant la

nouvelle puissance publique requise par le dépérissement de l'État-nation, elle aurait dû s'attacher à limiter au contraire la violence de la finalité efficiente et garantir au niveau du continent européen la possibilité d'un nouvel âge de l'individuation collective rationnelle.

Dans le nouveau contexte industriel planétaire, cette incurie laisse à l'abandon toute politique de formation de l'attention des jeunes générations *en tant qu'européennes* et en cela héritières d'une histoire qui aura vu naître *à la fois* l'idée grecque du *logos* et sa transformation par les premières sociétés industrielles en Angleterre, en France et en Allemagne, puis dans toute l'Europe, et en passant par le protestantisme. Il en résulte de nos jours un très violent sentiment anti-européen : les Européens auront vécu la « construction européenne » comme la destruction des processus d'individuation collective qui les avaient engendrés comme Européens dans une prolifération de formes et de types⁵⁰.

Qu'il s'agisse d'un abandon des nouvelles générations, c'est ce que j'ai tenté de montrer dans *Prendre soin. De la jeunesse et des générations* en soulignant que la pharmacologie des médias de masse avait pour but principal de *remplacer la transmission intergénérationnelle des prescriptions* en quoi consiste toujours l'entrée dans la civilité *par le contrôle des comportements* sans cesse transformés par le marketing – et par ses principaux vecteurs qui sont les productions des industries de programmes.

C'est ainsi *la pensée elle-même* qui aura été détruite, et c'est ainsi que se seront imposées la prolétarianisation généralisée et la bêtise systémique : *l'hégémonie du consumérisme aura imposé contre la mission formatrice de l'école un énorme dispositif de désapprentissage en tout genre*.

Le temps de la pensée est lui-même et nativement intergénérationnel. Tel est l'horizon des propos que Diotima tient à Socrate pour lui dire ce que c'est que connaître, à savoir « laisser un individu plus jeune à la place d'un plus vieux⁵¹ ». C'est pourquoi la désintégration nationale et continentale accélérée par l'incurie européenne a engendré une désintégration intergénérationnelle qui a inéluctablement conduit à la décadence de la culture européenne.

84. Connaissances et renaissances dans l'enseignement contributif

Faite de nativités technologiques, et en cela pharmacologiques, l'intergénération est elle-même conditionnée par les rétentions tertiaires qui rendent possibles le transindividuel et les processus de

transindividuation que sont les disciplines. Si cette condition est pharmaco-logique en général, de nos jours, cette pharmacologie s'éprouve et se subit d'abord à travers une accélération de l'innovation industrielle et mnémotechnologique telle que se produisent des courts-circuits entre les nativités générationnelles qui détruisent la relation intergénérationnelle elle-même – c'est-à-dire la relation de savoir, et la « courbure de Riemann » que tout savoir suppose, et où s'impose son autorité.

Cette situation n'a cependant aucun caractère de fatalité.

Reconstituer un projet universitaire, renouer, entre l'interscience et son dehors, qui est l'internation, une relation intergénérationnelle refondée sur, par et dans le champ rétentionnel de la *nativité noétique* contemporaine (et connaître, c'est naître, c'est-à-dire s'individuer, comme on sait bien – c'est-à-dire *renaître dans et à travers la génération à laquelle on veut bien ainsi donner sa place*), réactiver à travers lui les hypothèses et les questions de la recherche-action à l'époque des médias numériques, des milieux associés qu'ils forment, des technologies collaboratives et de l'économie contributive qui y émerge, amorcer une critique (au sens kantien) des savoirs à l'époque industrielle, mettre les questions des *digital studies* au cœur d'une politique de recherche à long terme – et en cela seulement digne de ce nom d'*heuristique* –, c'est aussi se donner les moyens de *créer de véritables pratiques contributives d'enseignement*.

Car la recherche contributive doit évidemment se traduire par un *enseignement contributif* aussi bien pour les études supérieures que pour les études élémentaires et secondaires – ce qui ne signifie en aucun cas la disparition des enseignements magistraux, mais leur agencement avec les travaux personnels et collectifs que seul le champ rétentionnel contemporain rend possibles.

Cela signifie sans doute que la recherche contributive devrait commencer par le chantier pédagogique lui-même, et comme un projet de recherche intergénérationnelle d'un nouveau type, impliquant tous les niveaux académiques. Ici, les analyses que Philippe Meirieu a proposées de la politique mise en œuvre par Ferdinand Buisson à partir de la tradition pédagogique issue du protestantisme devraient venir au cœur d'un débat où il s'agit de repenser les conditions de transindividuation des disciplines rationnelles à travers les pratiques rétentionnelles, et à tous les niveaux de la formation de cette forme attentionnelle que nous appelons la raison.

1- Cf. *supra*, p. 164 et suivante.

2- Sur ce sujet, cf. la thèse de Victor Petit soutenue devant l'université Paris-VII sur le

concept de milieu.

3- L'Institut national de recherche en informatique et en automatique (INRIA) a fait du développement des technologies numériques pour les amateurs de science l'un des objectifs de son programme 2008-2012.

4- Cf. www.treteauxdefrance.com/projets/2011.

5- C'est le programme de la recherche action dans sa compréhension la plus large : sur ce point, cf. Michel Liu, *Fondements et pratiques de la recherche-action*, L'Harmattan, 1997. Mais le numérique enrichit considérablement l'enjeu de cette démarche. Celle-ci s'est illustrée à travers le Tavistock Institute of Human Relations et le Mouvement norvégien de Démocratisation Industrielle. Le Cerfi créé et animé par Félix Guattari hérita de cette pensée et de ces expériences. Les *digital studies* devraient faire de la question de savoir comment réactiver les questions de Kurt Lewin et de ses successeurs à l'époque des technologies collaboratives et de l'économie contributive un programme de recherche prioritaire et international en vue d'interroger l'international même.

6- À propos de laquelle Derrida écrit que « le concept d'invention distribue ses deux valeurs essentielles entre les deux pôles du constatif (découvrir ou dévoiler, manifester au dire ce qui est) et du performatif (produire, instituer, transformer) » (*Psyché : inventions de l'autre*, op. cit., p. 23).

7- Cf. Jean-Pierre Dupuy, avec Françoise Rouve, *Les Nano-technologies : éthique et prospective industrielle*, La Documentation française, 2004.

8- Gaston Bachelard, « Noumène et microphysique », *Études*, Vrin, p. 17-19

9- Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, 1951, p. 9-10. C'est moi qui souligne.

10- Cf. *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, article « Techniques de soi ».

11- Cette nouvelle maïeutique suppose un nouveau champ d'investigation académique, l'étude des rétentions tertiaires numériques, que l'on nomme dans le style et la langue anglo-saxons *digital studies* – où l'on retrouvera Leibniz, mais dans le temps du second redoublement épokhal, la Caractéristique conceptualisant un élément du premier temps qui fait encore l'objet de l'étonnement philosophique de Lyotard trois siècles plus tard.

Ce que l'on désigne sous le nom de *digital humanities* correspond en quelque sorte à ce qu'autrefois, dans le domaine des lettres et de la philologie, on nommait les sciences auxiliaires (épigraphie, archivistique, bibliothéconomie, documentique, etc.) à l'époque des technologies numériques. Pourtant, les enjeux de celles-ci, pour les sciences en général, pour leur épistémologie et pour les conditions de la recherche scientifique comme de la création artistique, ou de l'invention et de l'innovation sociales, sont beaucoup plus amples.

Outre que les *digital humanities* permettent précisément déjà de pratiquer de nouvelles formes de recherche qui relèvent de la *recherche contributive* précédemment évoquée, est en jeu ce que l'on pourrait être tenté d'appréhender comme une « *rupture anthropologique* » induite par la numérisation – à condition toutefois d'admettre que l'humanisation est un processus constitué par une constante possibilité de ruptures, de natures diverses, cette capacité de rompre qui est propre à la forme de vie technique s'appelant aussi la liberté.

On peut parler de rupture anthropologique au sens où la numérisation modifie en profondeur le processus d'individuation psychique et collective que Leroi-Gourhan décrivait comme un processus d'extériorisation. C'est pourquoi les *digital humanities* doivent être appréhendées comme une branche de ce que nous proposons d'appeler les *digital studies* : les *digital humanities* ne sont ni praticables ni théorisables sans que n'ait été préalablement conceptualisée l'organologie des savoirs qui se déploie avec le numérique – et qui concerne toutes les formes de savoirs : savoir-faire, savoir-vivre, savoirs théoriques.

Parmi les savoirs académiques théoriques, l'organologie numérique affecte en profondeur aussi bien les sciences humaines que la physique contemporaine et plus généralement les sciences expérimentales. Par exemple, la nano-physique, en tant que mécanique quantique

appliquée, ne peut se constituer qu'à travers l'*organon* numérique qu'est le microscope à effet tunnel. Il en va de même de la génomique et des biotechnologies, qui supposent les organes de traitement numérique des informations qu'y deviennent les nucléotides qui forment le vivant. En outre, le développement de la *Web science* et de la *Web philosophy* (ou de l'ingénierie philosophique) constitue la couche proprement instrumentale de ce nouveau temps de la grammatisation. Ses enjeux sont évidemment encore beaucoup plus importants que ceux qui se produisirent au temps des missions avec la grammatisation des langues vernaculaires.

12- Ce point fut un objet du séminaire de l'école de philosophie d'Épéneuil (pharmakon.fr) en 2011, et pour une part, il a été réactivé par Francesca dell'Orto au cours de l'académie d'été en août à partir d'un exposé sur le concept de motivation chez Husserl. Ce thème sera repris dans ce même séminaire en 2012.

13- On a vu ce que dit Lyotard de la technicité de la performativité telle qu'il la décrit dans *La Condition postmoderne*. À ces analyses, il faut confronter ce qu'écrit Derrida sans aucun doute en pensant à Lyotard : « N'est-il pas aujourd'hui impossible, pour des raisons qui tiennent à la structure du savoir, de distinguer rigoureusement entre des savants et des techniciens de la science, comme de tracer entre le savoir et le pouvoir cette limite à l'abri de laquelle Kant voudrait maintenir l'édifice universitaire ? » (*Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 415). Cela n'invalide évidemment pas le propos de Lyotard, qui lui-même soulève cette question, et cela ne légitime en rien la gestion des universités par des techniciens du management. Cela pose une fois encore la question du *pharmakon* tel qu'il lie tous ces acteurs en les mettant *mutuellement* sous condition pharmacologique

14- Je reviendrai sur la dimension technique et donc pharmacologique de la nativité dans *Veux-tu devenir mon ami ?*, à paraître. Une discussion sur ce sujet a eu lieu avec Simon Lincelles en août 2011 à l'école de philosophie d'Épéneuil (pharmakon.fr).

15- Cf. Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Vrin, 2002, p. 49 : « Elle ne se propose pas d'acquérir quelque puissance politique, mais uniquement de conserver et de garantir la liberté d'un État pour lui-même et d'autres États alliés en même temps. »

16- Sur ce sujet, cf. le cours de l'école de philosophie d'Épéneuil du 2 avril 2011 (www.pharmakon.fr/wordpress/cours-du-2-avril-2011-seance11/).

17- J'ai tenté de montrer pourquoi dans *Pour en finir avec la décroissance*, *op. cit.*, p. 91 et 113.

18- Edmund Husserl, *Recherches logiques*. Première recherche logique, vol. 1, *op. cit.* Cf. sur le sujet l'intercours du 7 novembre 2010 à l'école d'Épéneuil (www.pharmakon.fr/wordpress/intercours-7-novembre 2010/).

19- Edmund Husserl, Quatrième Recherche logique, *ibid.*

20- Sur ce point cf. Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962.

21- Cf. Eric Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Flammarion, coll. « Champs », 1999. Cette question a été examinée dans l'école de philosophie d'Épéneuil lors du cours du 5 février 2011 (www.pharmakon.fr/wordpress/cours-du-5-fevrier-2011-seance-8/).

22- Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, *op. cit.*, p. 25 et suivantes.

23- Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 565.

24- C'est évidemment la leçon première de *De la grammatologie*. Et pourtant, lorsque Derrida pose la nécessité d'affirmer en droit, sinon en fait, comme une promesse, mais non comme une réalité possible, l'autonomie *sans condition* de l'université, il néglige gravement que ce qui, à l'intérieur, au-dedans du dedans de l'université, est *déjà* le facteur hétéronome externe, impose de penser dans les termes d'une pharmacologie positive telle qu'elle constitue une puissante invention – qui se produit précisément *en dehors de la sphère académique* au moment de la République des lettres.

25- Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 187.

26- . J'ai tenté d'esquisser une réflexion sur ce point dans *Throughout : Art and Culture Emerging with Ubiquitous Computing*, Ulrik Ekman ed., MIT Press, 2012.

27- Je proposerai une analyse détaillée des enjeux de ces technologies du *social engineering* dans *Veux-tu devenir mon ami ?*, à paraître.

28- Espérons que le récent succès électoral (près de 9 % des suffrages) du Parti des jeunes pirates aux élections de Berlin conduira la gérontocratie politique européenne à se préoccuper de ces questions.

29- Le logiciel Lignes de temps est une plateforme de production de tels audiolivres et vidéolivres, actuellement développée à l'Institut de recherche et d'innovation (Iri).

30- . C'est pour préfigurer de telles modalités nouvelles de production que j'avais créé en 1997 le studio de production hypermédia de l'INA. Cette initiative se heurta à une « conjuration des imbéciles » : elle ne fut comprise ni par la tutelle de l'INA (qui voulait liquider les missions d'innovation en matière de production à l'INA), ni par les « professionnels », qui légitimèrent ainsi la volonté des pouvoirs publics de liquider cette mission de l'INA.

31- Et c'est le but de la mise en œuvre du logiciel *Lignes de temps* par Ars Industrialis. Cette plateforme devrait devenir à terme un dispositif d'indexation contributive.

32- Cf. Gérard Leblanc, Frank Beau, Philippe Dubois *Cinéma et dernières technologies*, INA et de Boeck, 1998.

33- C'est ce que déclarait Pierre Corvol, administrateur du Collège de France et titulaire de la chaire de médecine expérimentale, en annonçant dans un colloque qui s'est tenu au Collège de France le 16 juin 2011 que neuf millions et demi d'heures d'enregistrement des cours du Collège auront été téléchargées sur Internet en 2010, et en posant en principe premier que chacun est porteur de l'esprit scientifique.

34- Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation*, op. cit., p. 113.

35- Y compris au sens très large que lui donne Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* : « Le républicanisme est le principe politique qui admet la séparation du pouvoir exécutif (gouvernement) et du pouvoir législatif » (op. cit., p. 37).

36- Cf. Philippe Meirieu, « L'école transformée en machine à désintégrer », *Libération*, 9 décembre 2011.

37- Andy Warhol (cf. www.arts.fluctuat.net/andy-warhol).

38- Le 17 novembre 1883, dans une lettre adressée aux instituteurs français, Jules Ferry écrit que « le législateur [...] a eu pour premier objet de séparer l'école de l'Église, d'assurer la liberté de conscience et des maîtres et des élèves, de distinguer enfin deux domaines trop longtemps confondus : celui des croyances, qui sont personnelles, libres et variables, et celui des connaissances, qui sont communes et indispensables à tous, de l'aveu de tous ». Ce départ est aussi l'enjeu de toute l'entreprise platonicienne.

39- Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 106.

40- Allusion à la fameuse phrase de Patrick Le Lay, in *Les Dirigeants face au changement, baromètre 2004*, éd. du Huitième Jour, 2004.

41- Qui écrivaient le 16 février 2009, avec Ernest Breleur, Serge Domi, Gérard Delver, Guillaume Pigeard de Gurbert, Olivier Portecop, Olivier Pulvar et Jean-Claude William, dans le contexte du conflit social qui animait alors la Guadeloupe et la Martinique, que « derrière le prosaïque du "pouvoir d'achat" ou du "panier de la ménagère", se profile l'essentiel qui nous manque et qui donne du sens à l'existence, à savoir : le poétique. Toute vie humaine un peu équilibrée s'articule entre, d'un côté, les nécessités immédiates du boire-survivre-manger (en clair : le prosaïque); et, de l'autre, l'aspiration à un épanouissement de soi, là où la nourriture est de dignité, d'honneur, de musique, de chants, de sports, de danses, de lectures, de philosophie, de spiritualité, d'amour, de temps libre affecté à l'accomplissement du grand désir intime (en clair : le poétique) ».

- 42- Sur ce sujet, cf. *La Télécratie contre la démocratie*, op. cit., p. 171.
- 43- Cf. *supra*, p. 293.
- 44- Cf. *Constituer l'Europe*, op. cit., p. 14-16.
- 45- Et sur son rapport aux industries culturelles – sur ces questions, cf. *Mécréance et discrédit 1*, op. cit., p. 20-48.
- 46- Cf. Isabelle Bruno, Pierre Clément, Christian Laval, *La Grande Mutation. Néolibéralisme et éducation en Europe*, Syllepse, 2010.
- 47- Cf. Paul de Tarse, *Épître aux Corinthiens, Épître aux Romains*.
- 48- Aujourd'hui, la question n'est plus de lutter contre les croyants – mais contre ceux qui détruisent toute créance et tout crédit. Cette question fut au cœur d'un entretien avec Jean-Luc Nancy organisé à l'initiative d'Alain Jugnon, et publié dans *Pourquoi nous ne sommes pas chrétiens* (Max Milo, 2009).
- 49- .Au sens de l'Angleterre, du Collège de France ou des collèges jésuites.
- 50- Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, coll. « Idées », 1938, p. 17.
- 51- Platon, *Le Banquet*, 207d.